Die

Philosophie der Erlösung.

Von

Philipp Mainländer.

[Batz]

Wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt für immer alles dogmatische Gewäsche.

Kant.

Die Philosophie hat ihren Werth und ihre Würde darin, daß sie alle nicht zu begründenden Annahmen verschmäht und in ihre Data nur Das aufnimmt, was sich in der anschaulich gegebenen Außenwelt, in den unseren Intellekt constituirenden Formen zur Auffassung derselben und in dem Allen gemeinsamen Bewußtsein des eigenen Selbst sicher nachweisen läßt.

Schopenhauer.

Zweite Auflage.

Berlin.
Verlag von Theodor Hofmann.
1879.

Inhalt.

Analytik des Erkenntnißvermögens 1
Physik 47
Aesthetik 113
Ethik 167
Politik 225
Metaphysik 317

Anhang.

Kritik der Lehren Kant's und Schopenhauer's 359

Vorwort.

Wer sich in den Entwicklungsgang des menschlichen Geistes, vom Anfang der Civilisation bis in unsere Tage, vertieft, der wird ein merkwürdiges Resultat gewinnen: er wird nämlich finden, daß die Vernunft die unleugbare Gewalt der Natur zuerst immer zersplittert auffaßte und die einzelnen Kraftäußerungen personificirte, also Götter bildete; dann diese Götter zu einem einzigen Gotte zusammenschmolz; dann diesen Gott durch das abstrakteste Denken zu einem Wesen machte, das in keiner Weise mehr vorstellbar war; endlich aber kritisch wurde, ihr feines Gespinnst zerriß und das reale Individuum: die Thatsache der inneren und äußeren Erfahrung, auf den Thron setzte.

Die Stationen dieses Weges sind:

1) Polytheismus,

2) Monotheismus — Pantheismus,

a. religiöser Pantheismus,

b. philosophischer do.

3) Atheismus.

Nicht alle Culturvölker haben den ganzen Weg zurückgelegt. Das geistige Leben der meisten ist bei dem ersten oder zweiten Entwicklungspunkt stehen geblieben, und nur in

zwei Ländern wurde die Endstation erreicht: in Indien und in Judäa.

Die Religion der Inder war anfänglich Polytheismus, dann Pantheismus. (Des religiösen Pantheismus bemächtigten sich später sehr feine und bedeutende Köpfe und bildeten ihn zum philosophischen Pantheismus [Vedantaphilosophie] aus.) Da trat Budha, der herrliche Königssohn, auf und gründete in seiner großartigen Karma-Lehre den Atheismus auf den Glauben an die Allmacht des Individuums.

Ebenso war die Religion der Juden zuerst roher Polytheismus, dann strenger Monotheismus. In ihm verlor, wie im Pantheismus, das Individuum die letzte Spur von Selbständigkeit. Hatte, wie Schopenhauer sehr treffend bemerkt, Jehovah seine ganz ohnmächtige Creatur hinreichend gequält, so warf er sie auf den Mist. Hiergegen reagirte die kritische Vernunft mit elementarer Gewalt in der erhabenen Persönlichkeit Christi. Christus setzte das Individuum wieder in sein unverlierbares Recht ein und gründete auf demselben und auf dem Glauben an die Bewegung der Welt aus dem Leben in den Tod (Untergang der Welt) die atheistische Religion der Erlösung. Daß das reine Christenthum im tiefsten Grunde echter Atheismus (d. h. Verneinung eines mit der Welt coexistirenden persönlichen Gottes, aber Bejahung eines die Welt durchwehenden gewaltigen Athems einer vorweltlichen gestorbenen Gottheit) und nur auf der Oberfläche Monotheismus ist, werde ich im Texte beweisen.

Das exoterische Christenthum wurde Weltreligion, und

nach seinem Triumphe hat sich in keinem einzelnen Volke mehr der oben bezeichnete geistige Entwicklungsgang vollzogen.

Dagegen ging neben der christlichen Religion, in der Gemeinschaft der abendländischen Völker, die abendländische Philosophie her und ist jetzt bis in die Nähe der dritten Station gekommen. Sie knüpfte an die aristotelische Philosophie an, welcher die jonische vorangegangen war. In dieser wurden einzelne sichtbare Individualitäten der Welt (Wasser, Luft, Feuer) zu Principien des Ganzen gemacht, in ähnlicher Weise wie in jeder Urreligion einzelne beobachtete Thätigkeiten der Natur zu Göttern gestaltet worden sind. Die in der aristotelischen Philosophie, durch Zusammenfassung aller Formen, gewonnene einfache Einheit wurde dann im Mittelalter (das reine Christenthum war schon längst verloren gegangen) zum philosophisch zurechtgestutzten Gott der christlichen Kirche; denn die Scholastik ist nichts Anderes, als philosophischer Monotheismus.

Dieser verwandelte sich dann durch Scotus Erigena, Vanini, Bruno und Spinoza in den philosophischen Pantheismus, welcher unter dem Einflusse eines besonderen philosophischen Zweigs (des kritischen Idealismus: Locke, Berkeley, Hume, Kant) einerseits zum Pantheismus ohne Prozeß (Schopenhauer), andererseits zum Pantheismus mit Entwicklung (Schelling, Hegel) weitergebildet, d. h. auf die Spitze getrieben wurde.

In diesem philosophischen Pantheismus (es ist ganz gleich, ob die einfache Einheit in der Welt Wille oder Idee, oder Absolutum oder Materie genannt wird) bewegen sich

gegenwärtig, wie die vornehmen Inder zur Zeit der Vedanta-philosophie, die meisten Gebildeten aller civilisirten Völker, deren Grundlage die abendländische Cultur ist. Aber nun ist auch der Tag der Reaction gekommen.

Das Individuum verlangt, lauter als jemals, Wiederherstellung seines zerrissenen und zertretenen, aber unverlierbaren Rechts.

Das vorliegende Werk ist der erste Versuch, es ihm voll und ganz zu geben.

Die Philosophie der Erlösung ist Fortsetzung der Lehren Kant's und Schopenhauer's und Bestätigung des Budhaismus und des reinen Christenthums. Jene philosophischen Systeme werden von ihr berichtigt und ergänzt, diese Religionen von ihr mit der Wissenschaft versöhnt.

Sie gründet den Atheismus nicht auf irgend einen Glauben, wie diese Religionen, sondern, als Philosophie, auf das Wissen, und ist deshalb der Atheismus von ihr zum ersten Male wissenschaftlich begründet worden.

Er wird auch in das Wissen der Menschheit übergehen; denn dieselbe ist reif für ihn: sie ist mündig geworden.

P. M.

Analytik des Erkenntnißvermögens.

Je allbekannter die Data sind, desto schwerer ist es, sie auf eine neue und doch richtige Weise zu combiniren, da schon eine überaus große Anzahl von Köpfen sich an ihnen versucht und die möglichen Combinationen derselben erschöpft hat.

Schopenhauer.

1.

Die wahre Philosophie muß **rein immanent** sein, d. h. ihr Stoff sowohl, als ihre Grenze muß die Welt sein. Sie muß die Welt aus Principien, welche in derselben von jedem Menschen erkannt werden können, erklären und darf weder außerweltliche Mächte, von denen man absolut Nichts wissen kann, noch Mächte in der Welt, welche jedoch ihrem Wesen nach nicht zu erkennen wären, zu Hülfe rufen.

Die wahre Philosophie muß ferner **idealistisch** sein, d. h. sie darf das erkennende Subjekt nicht überspringen und von den Dingen reden, als ob dieselben, unabhängig von einem Auge, das sie sieht, einer Hand, die sie fühlt, genau ebenso seien, wie das Auge sie sieht, die Hand sie fühlt. Ehe sie wagt einen Schritt zu thun, um das Räthsel der Welt zu lösen, muß sie sorgfältig und genau das Erkenntnißvermögen untersucht haben. Es kann sich ergeben:

1. daß das erkennende Subjekt ganz aus eigenen Mitteln die Welt producirt;
2. daß das Subjekt die Welt genau so wahrnimmt wie sie ist;
3. daß die Welt ein Produkt ist theils des Subjekts, theils eines vom Subjekt unabhängigen Grundes der Erscheinung.

Der Ausgang vom Subjekt ist also der Anfang des einzig sicheren Weges zur Wahrheit. Es ist möglich, wie ich hier noch sagen darf, ja muß, daß den Philosophen ein Sprung über das Subjekt auch darauf führt; aber ein solches Verfahren, das Alles dem Zufall anheimgiebt, wäre eines besonnenen Denkers unwürdig.

2.

Die Quellen, aus denen alle Erfahrung, alle Erkenntniß, all' unser Wissen fließt, sind:

1) die Sinne,
2) das Selbstbewußtsein.

Eine dritte Quelle giebt es nicht.

3.

Wir betrachten zuerst die sinnliche Erkenntniß. — Ein vor mir stehender Baum wirft die ihn treffenden Lichtstrahlen geradlinig zurück. Einige derselben fallen in mein Auge und machen auf der Netzhaut einen Eindruck, den der erregte Sehnerv zum Gehirne weiterleitet.

Ich betaste einen Stein, und die Gefühlsnerven leiten die erhaltenen Empfindungen zum Gehirne weiter.

Ein Vogel singt und bringt dadurch eine Wellenbewegung in der Luft hervor. Einige Wellen treffen mein Ohr, das Trommelfell erzittert, und der Gehörnerv leitet den Eindruck zum Gehirne.

Ich ziehe den Duft einer Blume ein. Er berührt die Schleimhäute der Nase und erregt den Riechnerv, der den Eindruck zum Gehirne bringt.

Eine Frucht erregt meine Geschmacksnerven, und sie pflanzen den Eindruck zum Gehirne fort.

Die Function der Sinne ist mithin: Weiterleitung der Eindrücke zum Gehirne.

Da indessen diese Eindrücke von einer ganz bestimmten Natur und das Produkt einer Reaction sind, welche gleichfalls eine Function ist, so empfiehlt sich, den Sinn in Sinnesorgan und Leitungsapparat zu scheiden. Es wäre demnach die Function des Sinnesorgans einfach in die Hervorbringung des specifischen Eindrucks und die Function des Leitungsapparats wie oben in die Weiterleitung des bestimmten Eindrucks zu setzen.

4.

Die vom Gehirne nach außen verlegten Sinneseindrücke heißen Vorstellungen; die Gesammtheit dieser ist die Welt als Vorstellung. Sie zerfällt in:

1) die anschauliche Vorstellung oder kurz die Anschauung;
2) die nicht-anschauliche Vorstellung.

Erstere beruht auf dem Gesichtssinn und theilweise auf dem

Tastsinn (Fühlsinn); letztere auf dem Gehör-, Geruchs- und Geschmackssinn, sowie theilweise auf dem Fühlsinn.

5.

Wir haben jetzt zu sehen, wie die anschauliche Vorstellung, die Anschauung, für uns entsteht, und beginnen mit dem Eindruck, den der Baum im Auge gemacht hat. Mehr ist bis jetzt noch nicht geschehen. Es hat eine gewisse Veränderung auf der Retina stattgefunden und diese Veränderung hat mein Gehirn afficirt. Geschähe nichts weiter, wäre der Vorgang hier beendet, so würde mein Auge nie den Baum sehen; denn wie sollte die schwache Veränderung in meinen Nerven zu einem Baume in mir verarbeitet werden können, und auf welche wunderbare Weise sollte ich ihn sehen?

Aber das Gehirn reagirt auf den Eindruck, und das Erkenntnißvermögen, welches wir Verstand nennen, tritt in Thätigkeit. Der Verstand sucht die Ursache der Veränderung im Sinnesorgan, und dieser Uebergang von der Wirkung im Sinnesorgan zur Ursache ist seine alleinige Function, ist das Causalitätsgesetz. Diese Function ist dem Verstande angeboren und liegt in seinem Wesen vor aller Erfahrung, wie der Magen die Fähigkeit zum Verdauen haben muß, ehe die erste Nahrung in ihn kommt. Wäre das Causalitätsgesetz nicht die apriorische Function des Verstandes, so würden wir nie zu einer Anschauung gelangen. Das Causalitätsgesetz ist, nach den Sinnen, die erste Bedingung der Möglichkeit der Vorstellung und liegt deshalb a priori in uns.

Auf der anderen Seite jedoch würde der Verstand nie in Function treten können und wäre ein todtes, unnützes Erkenntnißvermögen, wenn er nicht von Ursachen erregt würde. Sollen die Ursachen, welche zur Anschauung führen, in den Sinnen liegen, wie die Wirkungen, so müßten sie von einer unerkennbaren, allmächtigen fremden Hand in uns hervorgebracht werden, was die immanente Philosophie verwerfen muß. Es bleibt also nur die Annahme, daß vom Subjekt vollkommen unabhängige Ursachen in den Sinnesorganen Veränderungen hervorbringen, d. h. daß selbstständige Dinge an sich den Verstand in Function setzen.

So gewiß demnach das Causalitätsgesetz in uns, und zwar vor aller Erfahrung, liegt, so gewiß ist auf der anderen Seite die vom Subjekt unabhängige Existenz von Dingen an sich, deren Wirksamkeit den Verstand allererst in Function setzt.

6.

Der Verstand sucht zur Sinnesempfindung die Ursache, und, indem er die Richtung der eingefallenen Lichtstrahlen verfolgt, gelangt er zu ihr. Er würde jedoch Nichts wahrnehmen, wenn nicht in ihm, vor aller Erfahrung, Formen lägen, in welche er die Ursache gleichsam gießt. Die eine derselben ist der Raum.

Wenn man vom Raume spricht, so hebt man gewöhnlich hervor, daß er drei Dimensionen: Höhe, Breite und Tiefe habe und unendlich sei, d. h. es sei zu denken unmöglich, daß der Raum eine Grenze habe, und die Gewißheit, nie in seiner Durchmessung zu einem Ende zu kommen, sei eben seine Unendlichkeit.

Daß der unendliche Raum unabhängig vom Subjekt existire und seine Einschränkung, die Räumlichkeit, zum Wesen der Dinge an sich gehöre, ist eine von der kritischen Philosophie überwundene, aus der naiven Kindheit der Menschheit stammende Ansicht, welche zu widerlegen eine unnütze Arbeit wäre. Es giebt außerhalb des anschauenden Subjekts weder einen unendlichen Raum, noch endliche Räumlichkeiten.

Aber der Raum ist auch keine reine Anschauung a priori des Subjekts, noch hat dieses die reine Anschauung a priori von endlichen Räumlichkeiten, durch deren Aneinanderfügung es zur Anschauung eines Alles umfassenden, einigen Raumes gelangen könnte, wie ich im Anhange beweisen werde.

Der Raum als Verstandesform (vom mathematischen Raume ist jetzt nicht die Rede) ist ein Punkt, d. h. der Raum als Verstandesform ist nur unter dem Bilde eines Punktes zu denken. Dieser Punkt hat die Fähigkeit (oder ist geradezu die Fähigkeit des Subjekts), die Dinge an sich, welche auf die betreffenden Sinnesorgane wirken, nach drei Richtungen hin zu begrenzen. Das Wesen des Raumes ist demnach die Fähigkeit, nach drei Dimensionen in unbestimmte Weite (in indefinitum) auseinander zu treten. Wo ein Ding an sich aufhört zu wirken, da setzt ihm der Raum die Grenze, und der Raum hat nicht die Kraft, ihm allererst Ausdehnung zu verleihen. Er verhält sich vollkommen indifferent in Betreff der Ausdehnung. Er ist gleich gefällig, einem Palast wie einem Quarzkörnchen, einem Pferd wie einer Biene die Grenze zu geben. Das Ding an sich bestimmt ihn, sich so weit zu entfalten, als es wirkt.

Wenn demnach auf der einen Seite der (Punkt-) Raum eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, eine apriorische Form unseres Erkenntnißvermögens ist, so ist andrerseits gewiß, daß jedes Ding an sich eine vom Subjekt total unabhängige Wirksamkeitssphäre hat. Diese wird nicht vom Raume bestimmt, sondern sie sollicitirt den Raum, sie genau da zu begrenzen, wo sie aufhört.

7.

Die zweite Form, welche der Verstand zur Hülfe nimmt, um die aufgefundene Ursache wahrzunehmen, ist die Materie.

Sie ist gleichfalls unter dem Bilde eines Punktes zu denken (von der Substanz ist hier nicht die Rede). Sie ist die Fähigkeit, jede Eigenschaft der Dinge an sich, jede specielle Wirksamkeit derselben innerhalb der vom Raume gezeichneten Gestalt genau und getreu zu objektiviren; denn das Objekt ist nichts Anderes, als das durch die Formen des Subjekts gegangene Ding an sich. Ohne die Materie kein Objekt, ohne Objekte keine Außenwelt.

Mit Absicht auf die oben ausgeführte Spaltung des Sinnes in Sinnesorgan und Leitungsapparat ist die Materie zu definiren als Punkt, wo sich die weitergeleiteten Sinneseindrücke, welche die verarbeiteten speciellen Wirksamkeiten anschaulicher Dinge an sich sind, vereinigen. Die Materie ist mithin die gemeinsame Form für alle Sinneseindrücke oder auch die Summe sämmtlicher Sinneseindrücke von Dingen an sich der anschaulichen Welt.

Die Materie ist also eine weitere Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, oder eine apriorische Form unseres Erkenntnißvermögens. Ihr steht, vollkommen unabhängig, die Summe der Wirksamkeiten eines Dinges an sich, oder, mit einem Wort, die Kraft gegenüber. Insofern eine Kraft Gegenstand der Wahrnehmung eines Subjekts wird, ist sie Stoff (objektivirte Kraft); hingegen ist jede Kraft, unabhängig von einem wahrnehmenden Subjekt, frei von Stoff und nur Kraft.

Es ist deshalb wohl zu bemerken, daß, so genau und photographisch getreu auch die subjektive Form Materie die besonderen Wirkungsarten eines Dinges an sich wiedergiebt, die Wiedergebung doch toto genere von der Kraft verschieden ist. Die Gestalt eines Objekts ist identisch mit der Wirksamkeitssphäre des ihm zu Grunde liegenden Dinges an sich, aber die von der Materie objektivirten

Kraftäußerungen des Dinges an sich sind nicht mit diesen, ihrem Wesen nach, identisch. Auch findet keine Aehnlichkeit statt, weshalb man nur mit dem größten Vorbehalt ein Bild zur Verdeutlichung heranziehen und etwa sagen kann: die Materie stelle die Eigenschaften der Dinge dar, wie ein farbiger Spiegel Gegenstände zeige, oder das Objekt verhalte sich zum Ding an sich wie eine Marmorbüste zu einem Thonmodell. Das Wesen der Kraft ist eben vom Wesen der Materie toto genere verschieden.

Gewiß deutet die Röthe eines Objekts auf eine besondere Eigenschaft des Dinges an sich, aber die Röthe hat mit dieser Eigenschaft nicht Wesensgleichheit. Es ist ganz unzweifelhaft, daß zwei Objekte, von denen das eine glatt und biegsam, das andere rauh und spröde ist, Unterschiede erscheinen lassen, welche im Wesen der beiden Dinge an sich begründet sind; aber die Glätte, die Rauhigkeit, die Biegsamkeit und Sprödigkeit von Objekten haben mit den betreffenden Eigenschaften der Dinge an sich keine Wesensgleichheit.

Wir haben deshalb hier zu erklären, daß das Subjekt ein Hauptfaktor bei der Herstellung der Außenwelt ist, obgleich es die Wirksamkeit eines Dinges an sich nicht fälscht, sondern nur genau wiedergiebt, was auf dasselbe wirkt. Es ist hiernach das Objekt vom Dinge an sich, die Erscheinung von dem in ihr Erscheinenden verschieden. Ding an sich und Subjekt machen das Objekt. Aber nicht der Raum ist es, welcher das Objekt vom Dinge an sich unterscheidet, und ebenso wenig ist es die Zeit, wie ich gleich zeigen werde, sondern die Materie allein bringt die Kluft zwischen dem Erscheinenden und seiner Erscheinung hervor, obgleich die Materie sich ganz indifferent verhält und aus eigenen Mitteln weder eine Eigenschaft in das Ding an sich legen, noch seine Wirksamkeit verstärken oder schwächen kann. Sie objektivirt einfach den gegebenen Sinneseindruck und es ist ihr ganz gleich, ob sie die dem schreiendsten Roth oder dem sanftesten Blau, der größten Härte oder der vollen Weichheit zum Grunde liegende Eigenschaft des Dinges an sich zur Vorstellung zu bringen hat; aber sie kann den Eindruck nur ihrer Natur gemäß vorstellen, und hier muß deshalb das Messer eingesetzt werden, um den richtigen, so überaus wichtigen Schnitt durch das Ideale und Reale machen zu können.

8.

Das Werk des Verstandes ist mit der Auffindung der Ursache zur betreffenden Veränderung im Sinnesorgan und mit ihrer Eingießung in seine beiden Formen Raum und Materie (Objektivirung der Ursache) beendigt.

Beide Formen sind gleich wichtig und unterstützen sich gegenseitig. Ich hebe hervor, daß wir ohne den Raum keine hinter einander liegenden Objekte haben würden, daß dagegen der Raum seine Tiefendimension nur an den von der Materie gelieferten abgetönten Farben, an Schatten und Licht in Anwendung bringen kann.

Der Verstand allein hat demnach die Sinneseindrücke zu objektiviren und kein anderes Erkenntnißvermögen unterstützt ihn bei seiner Arbeit. Aber fertige Objekte kann der Verstand nicht liefern.

9.

Die vom Verstande objektivirten Sinneseindrücke sind keine ganzen, sondern Theil-Vorstellungen. So lange der Verstand allein thätig ist — was nie der Fall ist, da unsere sämmtlichen Erkenntnißvermögen, das eine mehr, das andere weniger, stets zusammen functioniren, doch ist hier eine Trennung nöthig — werden nur diejenigen Theile des Baumes deutlich gesehen, welche das Centrum der Retina oder solche Stellen treffen, die dem Centrum sehr nahe liegen. Wir ändern deshalb während der Betrachtung des Objekts unaufhörlich die Stellung unserer Augen. Bald bewegen wir die Augen vom Wurzelpunkte zur äußersten Spitze der Krone, bald von rechts nach links, bald umgekehrt, bald lassen wir sie über eine kleine Blüthe unzählige Mal gleiten: nur um jeden Theil mit dem Centrum der Retina in Berührung zu bringen. Auf diese Weise gewinnen wir eine Menge einzelner deutlicher Theilvorstellungen, welche jedoch der Verstand nicht zu einem Objekte an einander fügen kann.

Soll dies geschehen, so müssen sie vom Verstande einem anderen Erkenntnißvermögen, der Vernunft, übergeben werden.

10.

Die Vernunft wird von drei Hülfsvermögen unterstützt: dem Gedächtniß, der Urtheilskraft und der Einbildungskraft.

Sämmtliche Erkenntnißvermögen sind, zusammengefaßt, der menschliche *Geist*, so daß sich folgendes Schema ergiebt:

Geist
|
Vernunft
Urtheilskraft — Gedächtniß — Einbildungskraft
Verstand
|
Sinne.

Die *Function* der Vernunft ist *Synthesis* oder Verbindung als *Thätigkeit*. Ich werde fortan immer, wenn von der Function der Vernunft die Rede ist, das Wort Synthesis gebrauchen, dagegen Verbindung für das Produkt, das Verbundene, setzen.

Die *Form* der Vernunft ist die *Gegenwart*.

Die *Function* des Gedächtnisses ist: Aufbewahrung der Sinneseindrücke.

Die *Function* der Urtheilskraft ist: Zusammenstellung des Zusammengehörigen.

Die *Function* der Einbildungskraft ist: Festhaltung des von der Vernunft verbundenen Anschaulichen als *Bild*.

Die *Function* des Geistes überhaupt aber ist: die Thätigkeit aller Vermögen mit Bewußtsein zu begleiten und ihre Erkenntnisse im Punkte des Selbstbewußtseins zu verknüpfen.

11.

In Gemeinschaft mit der Urtheilskraft und Einbildungskraft steht die Vernunft in den engsten Beziehungen zum Verstande, behufs Herstellung der *Anschauung*, mit welcher wir uns noch ausschließlich beschäftigen.

Zunächst gibt die Urtheilskraft der Vernunft die zusammengehörigen Theilvorstellungen. Diese verbindet dieselben (also etwa solche, welche zu einem Blatte, einem Zweig, zum Stamme gehören) nach und nach, indem sie immer die Einbildungskraft das Verbundene festhalten läßt, an dieses Bild ein neues Stück fügt und das Ganze wieder von der Einbildungskraft festhalten läßt u. s. w. Dann verbindet sie das ungleichartig Zusammengehörige, also den Stamm, die Aeste, Zweige, Blätter und Blüthen in ähnlicher Weise, und zwar wiederholt sie ihre Verbindungen im Einzelnen und Ganzen je nachdem es erforderlich ist.

Die Vernunft übt ihre Function auf dem gleichsam fortrollenden Punkte der Gegenwart aus, und ist die Zeit dazu unnöthig; doch kann die Synthesis auch in dieser stattfinden: Näheres später. Die Einbildungskraft trägt das jeweilig Verbundene immer von Gegenwart zu Gegenwart, und die Vernunft fügt Stück an Stück, stets in der Gegenwart verbleibend, d. h. auf dem Punkte der Gegenwart fortrollend.

Die gewöhnliche Ansicht ist, daß der Verstand das synthetische Vermögen sei; ja es giebt Viele, welche in gutem Glauben behaupten: Synthesis finde überhaupt nicht statt, jeder Gegenstand werde sofort als Ganzes aufgefaßt. Beide Ansichten sind unrichtig. Der Verstand kann nicht verbinden, weil er nur eine einzige Function hat: Uebergang von der Wirkung im Sinnesorgan zur Ursache. Die Synthesis selbst aber kann nie ausfallen, selbst dann nicht, wenn man nur den Kopf einer Stecknadel betrachtet, wie eine scharfe Selbstbeobachtung Jedem zeigen wird; denn die Augen werden sich, wenn auch fast unmerklich, bewegen. Die Täuschung entspringt hauptsächlich daraus, daß wir uns zwar fertiger Verbindungen bewußt sind, aber die Synthesis fast immer unbewußt ausüben: erstens wegen der großen Schnelligkeit, mit der sowohl das vollkommenste Sinnesorgan, das Auge, Eindrücke empfängt und der Verstand dieselben objectivirt, als auch die Vernunft selbst verbindet; zweitens weil wir uns so wenig erinnern, daß wir, als Kinder, die Synthesis allmählich und mit großer Mühe anzuwenden erlernen mußten, wie daß uns die Tiefendimension des Raumes anfänglich ganz unbekannt war. Wie wir jetzt, beim Aufschlagen der Augenlider, sofort jeden Gegenstand in der richtigen Entfernung und ihn selbst, seiner Ausdehnung nach, fehlerlos auffassen, während es eine unbestrittene Thatsache ist, daß dem Neugeborenen der Mond sowohl, als die Bilder der Stube und das Gesicht der Mutter, als Farbenklexe einer einzigen Fläche, dicht vor den Augen schweben, so fassen wir jetzt sofort in einem rapiden Ueberblick die Objekte, selbst die größten, als ganze auf, während wir als Säuglinge gewiß nur Theile von Objekten sahen und in Folge der geringen Uebung unserer Urtheils- und Einbildungskraft weder das Zusammengehörige beurtheilen, noch die entschwundenen Theilvorstellungen festhalten konnten.

Die Täuschung entsteht ferner daraus, daß die meisten Gegenstände, aus passender Entfernung betrachtet, ihr ganzes Bild auf

die Retina zeichnen und die Synthesis dadurch so erleichtert wird, daß sie der Wahrnehmung entschlüpft. Einem aufmerksamen Selbstbeobachter drängt sie sich aber schon unwiderstehlich auf, wenn er sich einem Objekt in einer Weise gegenüberstellt, daß er es nicht ganz übersieht, also so, daß wahrgenommene Theile im Fortgange der Synthesis verschwinden. Noch deutlicher tritt sie hervor, wenn wir an einem Gebirgszuge dicht vorbeifahren und seine ganze Gestalt erfassen wollen. Am deutlichsten aber wird sie erkannt, wenn wir den Gesichtssinn überspringen und den Tastsinn allein functioniren lassen, wie ich an einem Beispiel im Anhange ausführlich zeigen werde.

Die Synthesis ist eine apriorische Function des Erkenntnißvermögens und als solche eine Bedingung a priori der Möglichkeit der Anschauung. Ihr steht, vollkommen unabhängig von ihr, die Einheit des Dinges an sich gegenüber, welche sie zwingt, in einer ganz bestimmten Weise zu verbinden.

12.

Wir haben das Gebiet der Anschauung noch nicht ganz durchmessen, müssen es jedoch jetzt für kurze Zeit verlassen.

In der angegebenen Weise entsteht uns die sichtbare Welt. Es ist aber wohl zu bemerken, daß durch die Synthesis von Theilvorstellungen zu Objekten das Denken durchaus nicht in die Anschauung gebracht wird. Die Verbindung eines gegebenen Mannigfaltigen der Anschauung ist allerdings ein Werk der Vernunft, aber kein Werk in Begriffen oder durch Begriffe, weder durch reine apriorische (Kategorien), noch durch gewöhnliche Begriffe.

Die Vernunft beschränkt indessen ihre Thätigkeit nicht auf die Synthesis von Theilvorstellungen des Verstandes zu Objekten. Sie übt ihre Funktion, die immer eine und dieselbe ist, noch auf anderen Gebieten aus, wovon wir zunächst das abstrakte, das Gebiet der Reflexion der Welt in Begriffen, betrachten wollen.

Die zu ganzen Objekten oder zu ganzen Theilen von Objekten verbundenen Theilvorstellungen des Verstandes werden von der Urtheilskraft verglichen. Das Gleiche oder Gleichartige wird von ihr, mit Hülfe der Einbildungskraft, zusammengestellt und der Vernunft übergeben, welche es zu einer Collectiv-Einheit, dem Begriff, verbindet. Je ähnlicher das Zusammengefaßte ist, desto näher dem

Anschaulichen steht der Begriff und desto leichter wird der Uebergang zu einem anschaulichen Repräsentanten desselben. Wird dagegen die Zahl der Merkmale an den zusammengefaßten Objekten immer kleiner und der Begriff dadurch immer weiter, so steht er der Anschauung um so ferner. Indessen ist auch der weiteste Begriff von seinem Mutterboden nicht ganz losgelöst, wenn es auch nur ein dünner und sehr langer Faden ist, der ihn festhält.

In gleicher Weise wie die Vernunft sichtbare Objekte in Begriffen reflectirt, bildet sie auch, mit Hülfe des Gedächtnisses, Begriffe aus allen unsern anderen Wahrnehmungen, von denen ich im Folgenden sprechen werde.

Es ist klar, daß die Begriffe, welche aus anschaulichen Vorstellungen gezogen sind, leichter und schneller realisirt werden als jene, welche ihren Ursprung in nicht-anschaulichen haben; denn wie das Auge das vollkommenste Sinnesorgan ist, so ist auch die Einbildungskraft das mächtigste Hülfsvermögen der Vernunft.

Indem das Kind die Sprache erlernt, d. h. fertige Begriffe in sich aufnimmt, hat es dieselbe Operation zu vollziehen, welche überhaupt nöthig war, um Begriffe zu bilden. Sie wird ihm nur durch den fertigen Begriff erleichtert. Sieht es einen Gegenstand, so vergleicht es ihn mit den ihm bekannten und stellt das Gleichartige zusammen. Es bildet somit keinen Begriff, sondern subsumirt nur unter einen Begriff. Ist ihm ein Gegenstand unbekannt, so ist es rathlos und man muß ihm den richtigen Begriff geben. —

Die Vernunft verbindet dann noch die Begriffe selbst zu Urtheilen, d. h. sie verbindet Begriffe, welche die Urtheilskraft zusammenstellte. Ferner verbindet sie Urtheile zu Prämissen, aus denen ein neues Urtheil gezogen wird. Ihr Verfahren wird hierbei von den bekannten vier Denkgesetzen geleitet, auf denen die Logik aufgebaut ist.

Auf abstraktem Gebiete denkt die Vernunft, und zwar gleichfalls auf dem Punkte der Gegenwart und nicht in der Zeit. Zu dieser müssen wir uns aber jetzt wenden. Indem wir es thun, betreten wir ein außerordentlich wichtiges Gebiet, nämlich das der Verbindungen der Vernunft auf Grund apriorischer Formen und Functionen des Erkenntnißvermögens. Sämmtliche Verbindungen, welche wir kennen lernen werden, sind an der Hand der Erfahrung, also a posteriori entstanden.

13.

Die Zeit ist eine Verbindung der Vernunft und nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine apriorische Form des Erkenntnißvermögens. Die Vernunft des Kindes bewerkstelligt diese Verbindung auf dem Gebiete der Vorstellung sowohl, als auf dem Wege in das Innere. Wir wollen jetzt die Zeit im Lichte des Bewußtseins entstehen lassen und wählen hierzu den letzteren Weg, da er für die philosophische Untersuchung der passendste ist, obgleich noch nicht die innere Quelle der Erfahrung abgehandelt haben.

Lösen wir uns von der Außenwelt ab und versenken wir uns in unser Inneres, so finden wir uns in einer continuirlichen Hebung und Senkung, kurz in einer unaufhörlichen Bewegung begriffen. Die Stelle, wo diese Bewegnng unser Bewußtsein berührt, will ich den Punkt der Bewegung nennen. Auf ihm schwimmt (oder sitzt wie angeschraubt) die Form der Vernunft, d. h. der Punkt der Gegenwart. Wo der Punkt der Bewegung ist, da ist auch der Punkt der Gegenwart und dieser steht immer genau über jenem. Er kann ihm nicht voraneilen und er kann nicht zurückbleiben: Beide sind untrennbar verbunden.

Prüfen wir nun mit Aufmerksamkeit den Vorgang, so finden wir, daß wir zwar immer in der Gegenwart sind, aber stets auf Kosten oder durch den Tod der Gegenwart; mit anderen Worten: wir bewegen uns von Gegenwart zu Gegenwart.

Indem sich nun die Vernunft dieses Uebergangs bewußt wird, läßt sie durch die Einbildungskraft die entschwindende Gegenwart festhalten und verbindet sie mit der entstehenden. Sie schiebt gleichsam unter die fortrollenden, fließenden, innigst verbundenen Punkte der Bewegung und der Gegenwart eine feste Fläche, an welcher sie den durchlaufenen Weg abliest, und gewinnt eine Reihe erfüllter Momente, d. h. eine Reihe erfüllter Uebergänge von Gegenwart zu Gegenwart.

Auf diese Weise erlangt sie das Wesen und den Begriff der Vergangenheit. Eilt sie dann, in der Gegenwart verbleibend — denn diese kann sie nicht vom Punkte der Bewegung ablösen und vorschieben — der Bewegung voraus und verbindet die kommende Gegenwart mit der ihr folgenden, so gewinnt sie eine Reihe von Momenten, die erfüllt sein werden, d. h. sie gewinnt das Wesen und den Begriff der Zukunft. Verbindet sie jetzt die Vergangenheit

mit der Zukunft zu einer [illegible]
Länge, auf welcher der Punkt der [illegible]
die Zeit.

Wie die [illegible]
auf dem sie [illegible]
lage der realen Bewegung. [illegible]
unabhängig von der [illegible]
Succession [illegible]
Wären keine erkennenden [illegible]
handenen [illegible]
sein. Tritt die Erkenntniß [illegible]
Möglichkeit die Bewegung [illegible]
der subjektive [illegible]

Ueber dem [illegible]
kennenden Wesen, der Punkt der [illegible]
zel-Bewegung [illegible]
wegungen, d. h. [illegible]
Bewegung von [illegible]
jekts indicirt [illegible]
an sich.

Wir begeben uns [illegible]
in der Hand, [illegible]

Ich habe oben [illegible]
unabhängig von der [illegible]
genden Punkte der [illegible]
die Einbildungskraft [illegible]
aber auch in der [illegible]
merksamkeit darauf [illegible]

Nicht anders [illegible]
auf dem Punkte der [illegible]

Es giebt [illegible]
veränderung [illegible]
Entwickelung). [illegible]

Ist nun die [illegible]
schiebung des sich [illegible]
genommen werden kann, [illegible]

ab, sondern wird auf dem Punkte der Gegenwart erkannt, wie die Bewegung eines Zweiges, der Flug eines Vogels.

Für die reflectirende Vernunft erfüllen allerdings alle Veränderungen ohne Ausnahme, wie die Anschauung selbst, eine gewisse Zeit; aber wie die Anschauung ist auch die Wahrnehmung solcher Ortsveränderungen nicht vom Bewußtsein der Zeit abhängig; denn das Subjekt erkennt sie unmittelbar auf dem Punkte der Gegenwart, was wohl zu bemerken ist. Die Zeit ist eine ideale Verbindung; sie verfließt nicht, sondern ist eine gedachte feste Linie. Jeder vergangene Augenblick ist gleichsam erstarrt und kann nicht um eine Haarbreite verschoben werden. Ebenso hat jeder zukünftige Augenblick seine bestimmte feste Stelle auf der idealen Linie. Was sich aber continuirlich bewegt, das ist der Punkt der Gegenwart: er verfließt, nicht die Zeit.

Auch wäre es ganz verkehrt zu sagen: eben dieses Verfließen der Gegenwart sei die Zeit; denn verfolgt man nur den Punkt der Gegenwart, so kommt man nie zur Vorstellung der Zeit: da bleibt man immer in der Gegenwart. Man muß zurück- und vorwärtssehen und dabei gleichsam feste Uferpunkte haben, um die ideale Verbindung Zeit zu gewinnen.

Hingegen werden Ortsveränderungen, welche nicht unmittelbar auf dem Punkte der Gegenwart wahrgenommen werden können, und alle Entwickelungen nur vermittelst der Zeit erkannt. Die Bewegung der Zeiger einer Uhr entzieht sich unserer Wahrnehmung. Soll ich nun erkennen, daß der selbe Zeiger zuerst auf 6, dann auf 7 stand, so muß ich mir der Succession bewußt werden, d. h. um zwei contradictorisch entgegengesetzte Prädicate dem selben Objecte beilegen zu können, bedarf ich der Zeit.

Ebenso verhält es sich mit Ortsveränderungen, welche ich, in der Gegenwart verbleibend, hätte wahrnehmen können, aber nicht wahrgenommen habe (Verschiebung eines Objekts hinter meinem Rücken) und mit Entwickelungen. Unser Baum blüht eben. Versetzen wir uns nun in den Herbst und geben dem Baum Früchte, so bedürfen wir der Zeit, um den blühenden und den früchtetragenden Baum als das selbe Object zu erkennen. Ein und derselbe Gegenstand kann hart und weich, roth und grün sein, aber er kann immer nur eines von beiden Prädicaten in einer Gegenwart haben.

15.

Wir haben jetzt das ganze Gebiet der Anschauung durchmessen. Ist es, d. h. die Gesammtheit räumlich-materieller Objekte, die ganze Welt unserer Erfahrung? Nein! Sie ist nur ein Ausschnitt aus der Welt als Vorstellung. Wir haben Sinneseindrücke, deren Ursache der Verstand, seine Funktion ausübend, sucht, welche er aber nicht räumlich und materiell gestalten kann. Und dennoch haben wir auch die Vorstellung von nicht-anschaulichen Objekten und dadurch allererst die Vorstellung einer Collectiv-Einheit, des Weltalls. Wie gelangen wir dazu?

Jede Wirkungsart eines Dinges an sich wird, insofern sie die Sinne für die Anschauung (Gesichts- und Tastsinn) afficirt, von der Verstandesform Materie objektivirt, d. h. sie wird für uns materiell. Eine Ausnahme findet in keiner Weise statt, und ist deshalb die Materie das ideale Substrat aller sichtbaren Objekte, welches an und für sich qualitätslos ist, an dem aber alle Qualitäten erscheinen müssen, ähnlich wie der Raum ausdehnungslos ist, aber alle Kraftsphären umzeichnet.

In Folge dieser Qualitätslosigkeit des idealen Substrats aller sichtbaren Objekte wird der Vernunft ein gleichartiges Mannigfaltiges dargereicht, welches sie zur Einheit der Substanz verknüpft.

Die Substanz ist mithin, wie die Zeit, eine Verbindung a posteriori der Vernunft auf Grund einer apriorischen Form. Mit Hülfe dieser idealen Verbindung nun denkt die Vernunft zu allen denjenigen Sinneseindrücken, welche sich in die Formen des Verstandes nicht eingießen lassen, die Materie hinzu und gelangt auf diese Weise auch zur Vorstellung unkörperlicher Objekte. Diese und die körperlichen Objekte machen ein zusammenhängendes Ganzes von substanziellen Objekten aus. Jetzt erst werden uns die Luft, farblose Gase, Düfte und Töne (vibrirende Luft) zu Objekten, ob wir sie gleich nicht räumlich und materiell gestalten können, und der Satz hat nunmehr unbedingte Gültigkeit: daß Alles, was einen Eindruck auf unsere Sinne macht, nothwendig substanziell ist.

Der Einheit der idealen Verbindung Substanz steht auf realem Gebiete das Weltall, die Collectiv-Einheit von Kräften gegenüber, welche von jener total unabhängig ist.

16.

Es verbleiben die Geschmacksempfindungen. Sie führen nicht zu neuen Objekten, sondern zu solchen, welche bereits durch Eindrücke auf andere Sinne entstanden sind. Der Verstand sucht nur die Ursache und überläßt dann der Vernunft das Weitere. Diese übt einfach ihre Funktion aus und verbindet die Wirkung mit dem bereits vorhandenen Objekt, also z. B. den Geschmack einer Birne mit dem materiellen Bissen davon in unserem Munde.

Ueberhaupt kann nur die Vernunft die verschiedenen von einem Objekt ausgehenden Wirkungen als einer einzigen Kraftsphäre entfließend erkennen; denn der Verstand ist kein synthetisches Vermögen. —

Fassen wir jetzt Alles zusammen, so erkennen wir, daß die Vorstellung weder sensual, noch intellectual, noch rational, sondern spiritual ist. Sie ist das Werk des Geistes, d. h. sämmtlicher Erkenntnißvermögen.

17.

Wie ich oben gezeigt habe, führen alle Sinneseindrücke zu Objekten, welche in ihrer Gesammtheit die objective Welt ausmachen.

Die Vernunft spiegelt diese ganze objektive Welt in Begriffen und gewinnt dadurch, neben der Welt der unmittelbaren Wahrnehmung, eine Welt der Abstraktion.

Schließlich gelangt sie noch zu einer dritten Welt, zur Welt der Reproduction, welche zwischen den beiden ersten liegt.

Die Vernunft reproducirt, getrennt von der Außenwelt, alles Wahrgenommene mit Hülfe des Gedächtnisses, und zwar bewerkstelligt sie entweder ganz neue Verbindungen, oder stellt sich Entschwundenes genau, aber verblaßt und schwach wieder vor. Der Vorgang ist ganz derselbe, wie bei unmittelbaren Eindrücken auf die Sinne. Die Vernunft erinnert sich durchaus nicht ganzer Bilder, Gerüche, Geschmacksempfindungen, Worte, Töne, sondern nur der Sinneseindrücke. Sie ruft, mit Hülfe des Gedächtnisses, in den Sinnesnerven (und zwar nicht an deren Spitzen, sondern da, wo sie in denjenigen Theil des Gehirnes münden, welchen wir uns als Verstand denken müssen) einen Eindruck hervor und der Verstand objektivirt ihn. Nehmen wir unseren Baum an, so gestaltet der Verstand die Eindrücke, die das Gedächtniß bewahrt hat, zu Theilvorstellungen, die

Urtheilskraft stellt diese zusammen, die Vernunft verbindet das Zusammengestellte, die Einbildungskraft hält das Verbundene fest und ein blasses Abbild des Baumes steht vor uns. Die außerordentliche Schnelligkeit des Vorgangs darf uns nicht, wie gesagt, zu der falschen Annahme verleiten, daß ein unmittelbares Erinnern der Objekte stattfinde. Der Vorgang ist gerade so complicirt, wie die Entstehung von Objekten auf Grund realer Einwirkungen auf die Sinne.

Die Träume entstehen auf ähnliche Weise. Sie sind vollkommene Reproductionen. Ihre Objectivität verdanken sie im Allgemeinen der Ruhe des schlafenden Individuums und im Besondern der vollen Unthätigkeit der Enden der Sinnesnerven.

18.

Wir haben jetzt den Rest der wichtigen Verbindungen zu betrachten, welche die Vernunft, auf Grund apriorischer Functionen und Formen des Erkenntnißvermögens, bewerkstelligt.

Die Funktion des Verstandes ist der Uebergang von der Wirkung im Sinnesorgan zur Ursache. Er übt sie unbewußt aus, denn der Verstand denkt nicht. Er kann auch seine Funktion nicht umgekehrt ausüben und von der Ursache zur Wirkung gehen, denn nur eine Wirkung setzt ihn in Thätigkeit, und so lange ein Gegenstand auf ihn wirkt, d. h. so lange der Verstand überhaupt in Thätigkeit ist, kann er sich mit Nichts weiter beschäftigen, als mit der aufgefundenen Ursache. Gesetzt, er könne denken und wolle von der Ursache zur Wirkung gehen, so würde in diesem Moment das Objekt verschwinden und es könnte nur dadurch wieder gewonnen werden, daß der Verstand neuerdings zur Wirkung die Ursache suchte.

Der Verstand kann also seine Funktion in keiner Weise erweitern. Aber die Vernunft kann es.

Zunächst erkennt sie die Funktion selbst, d. h. sie erkennt, daß die Funktion des Verstandes darin besteht, die Ursache einer Veränderung in den Sinnesorganen zu suchen. Dann legt die Vernunft den Weg von der Ursache zur Wirkung zurück. Sie erkennt also zwei causale Verhältnisse:

1) das Causalitätsgesetz, d. h. das Gesetz, daß jede Veränderung in den Sinnesorganen des Subjekts eine Ursache haben muß;
2) daß Dinge an sich auf das Subjekt wirken.

Hierdurch sind die causalen Verhältnisse von unbestrittener Gültigkeit erschöpft, denn das erkennende Subjekt kann nicht wissen, ob andere Wesen in gleicher Weise erkennen, oder ob sie anderen Gesetzen unterworfen sind. So lobenswerth indessen das behutsame Vorgehen der kritischen Vernunft ist, so tadelnswerth würde sie sein, wenn sie das weitere Eindringen in die causalen Verhältnisse hier aufgäbe. Sie läßt sich auch nicht beirren und stempelt zunächst den Leib des erkennenden Subjekts zu einem Objekt unter Objekten. Auf Grund dieser Erkenntniß gelangt sie zu einem wichtigen dritten causalen Verhältniß. Sie erweitert nämlich das Causalitätsgesetz (Verhältniß zwischen Ding an sich und Subjekt) zur allgemeinen Causalität, welche ich in folgende Formel bringe:

Es wirkt Ding an sich auf Ding an sich und jede Veränderung in einem Objekt muß eine Ursache haben, welche der Wirkung in der Zeit vorangeht. (Ich halte absichtlich Ding an sich und Objekt auch hier auseinander, da wir zwar erkennen, daß Ding an sich auf Ding an sich wirkt, aber Dinge an sich vom Subjekt nur als Objekte wahrgenommen werden können.)

Vermittelst der allgemeinen Causalität verknüpft also die Vernunft Objekt mit Objekt, d. h. die allgemeine Causalität ist Bedingung der Möglichkeit, das Verhältniß, in dem Dinge an sich zu einander stehen, zu erkennen.

Hier ist nun der Ort, den Begriff der Ursache festzustellen. Da Ding an sich auf Ding an sich wirkt, so giebt es überhaupt nur wirkende Ursachen (causae efficientes), die man eintheilen kann in

1) mechanische Ursachen (Druck und Stoß),
2) Reize,
3) Motive.

Die mechanischen Ursachen treten hauptsächlich im unorganischen Reiche, die Reize hauptsächlich im Pflanzenreich, die Motive nur im Thierreich auf.

Da ferner der Mensch, vermöge der Zeit, dem Kommenden entgegensehen kann, so kann er sich Ziele setzen, d. h. für den Menschen und nur für ihn giebt es Endursachen (causae finales) oder ideale Ursachen. Sie sind, wie alle anderen Ursachen, wirkende, weil sie immer nur wirken können, wenn sie auf dem Punkte der Gegenwart stehen.

Der Begriff Gelegenheitsursache ist dahin einzuschränken, daß er

nur die Veranlassung bezeichnet, welche ein Ding an sich einem anderen giebt, auf ein drittes zu wirken. Zieht eine Wolke, welche die Sonne verhüllte, fort und wird meine Hand warm, so ist das Wegziehen der Wolke Gelegenheitsursache, nicht Ursache selbst, der Erwärmung meiner Hand.

19.

Die Vernunft erweitert ferner die allgemeine Causalität, welche zwei Dinge verknüpft (das wirkende und leidende) zu einem vierten causalen Verhältnisse, welches die Wirksamkeit aller Dinge an sich umfaßt, zur Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Dieselbe besagt, daß jedes Ding continuirlich, direkt und indirekt, auf alle anderen Dinge der Welt wirkt, und daß gleichzeitig auf dasselbe alle anderen continuirlich, direkt und indirekt, wirken, woraus folgt, daß kein Ding an sich eine absolut selbstständige Wirksamkeit haben kann.

Wie das Gesetz der Causalität zur Setzung einer vom Subjekt unabhängigen Wirksamkeit und die allgemeine Causalität zur Setzung der vom Subjekt unabhängigen Einwirkung der Dinge an sich auf einander führte, so ist auch die Gemeinschaft nur eine subjektive Verknüpfung, vermöge welcher der reale dynamische Zusammenhang des Weltalls erkannt wird. Der letztere würde auch vorhanden sein ohne ein erkennendes Subjekt; das Subjekt könnte ihn aber nicht erkennen, wenn es nicht die Verbindung der Gemeinschaft in sich zu bewerkstelligen vermöchte, oder mit anderen Worten: die Gemeinschaft ist die Bedingung der Möglichkeit, den dynamischen Zusammenhang des Weltalls zu erfassen.

20.

Die Vernunft hat jetzt nur noch eine Verbindung herzustellen: den mathematischen Raum.

Der (Punkt-) Raum unterscheidet sich von der Gegenwart dadurch wesentlich, daß er vollkommen ausreicht, um die Anschauung hervorzubringen, während die Gegenwart nicht genügend ist, um sämmtliche Bewegungen der Dinge zu erkennen.

Es möchte mithin überhaupt als unnütz erscheinen, zur Construction des mathematischen Raumes, der eine Verbindung a posteriori, wie die Zeit, ist, zu schreiten. Dies ist aber nicht der

Sämmtliche Erkenntnißvermögen sind, zusammengefaßt, der menschliche *Geist*, so daß sich folgendes Schema ergiebt:

Geist
|
Vernunft
Urtheilskraft — Gedächtniß — Einbildungskraft
Verstand
|
Sinne.

Die *Function* der Vernunft ist *Synthesis* oder Verbindung als *Thätigkeit*. Ich werde fortan immer, wenn von der Function der Vernunft die Rede ist, das Wort Synthesis gebrauchen, dagegen Verbindung für das Produkt, das Verbundene, setzen.

Die *Form* der Vernunft ist die *Gegenwart*.

Die *Function* des Gedächtnisses ist: Aufbewahrung der Sinneseindrücke.

Die *Function* der Urtheilskraft ist: Zusammenstellung des Zusammengehörigen.

Die *Function* der Einbildungskraft ist: Festhaltung des von der Vernunft verbundenen Anschaulichen als *Bild*.

Die *Function* des Geistes überhaupt aber ist: die Thätigkeit aller Vermögen mit Bewußtsein zu begleiten und ihre Erkenntnisse im Punkte des Selbstbewußtseins zu verknüpfen.

11.

In Gemeinschaft mit der Urtheilskraft und Einbildungskraft steht die Vernunft in den engsten Beziehungen zum Verstande, behufs Herstellung der *Anschauung*, mit welcher wir uns noch ausschließlich beschäftigen.

Zunächst gibt die Urtheilskraft der Vernunft die zusammengehörigen Theilvorstellungen. Diese verbindet dieselben (also etwa solche, welche zu einem Blatte, einem Zweig, zum Stamme gehören) nach und nach, indem sie immer die Einbildungskraft das Verbundene festhalten läßt, an dieses Bild ein neues Stück fügt und das Ganze wieder von der Einbildungskraft festhalten läßt u. s. w. Dann verbindet sie das ungleichartig Zusammengehörige, also den Stamm, die Aeste, Zweige, Blätter und Blüthen in ähnlicher Weise, und zwar wiederholt sie ihre Verbindungen im Einzelnen und Ganzen je nachdem es erforderlich ist.

Die Vernunft übt ihre Function auf dem gleichsam fortrollenden Punkte der Gegenwart aus, und ist die Zeit dazu unnöthig; doch kann die Synthesis auch in dieser stattfinden: Näheres später. Die Einbildungskraft trägt das jeweilig Verbundene immer von Gegenwart zu Gegenwart, und die Vernunft fügt Stück an Stück, stets in der Gegenwart verbleibend, d. h. auf dem Punkte der Gegenwart fortrollend.

Die gewöhnliche Ansicht ist, daß der Verstand das synthetische Vermögen sei; ja es giebt Viele, welche in gutem Glauben behaupten: Synthesis finde überhaupt nicht statt, jeder Gegenstand werde sofort als Ganzes aufgefaßt. Beide Ansichten sind unrichtig. Der Verstand kann nicht verbinden, weil er nur eine einzige Function hat: Uebergang von der Wirkung im Sinnesorgan zur Ursache. Die Synthesis selbst aber kann nie ausfallen, selbst dann nicht, wenn man nur den Kopf einer Stecknadel betrachtet, wie eine scharfe Selbstbeobachtung Jedem zeigen wird; denn die Augen werden sich, wenn auch fast unmerklich, bewegen. Die Täuschung entspringt hauptsächlich daraus, daß wir uns zwar fertiger Verbindungen bewußt sind, aber die Synthesis fast immer unbewußt ausüben: erstens wegen der großen Schnelligkeit, mit der sowohl das vollkommenste Sinnesorgan, das Auge, Eindrücke empfängt und der Verstand dieselben objectivirt, als auch die Vernunft selbst verbindet; zweitens weil wir uns so wenig erinnern, daß wir, als Kinder, die Synthesis allmählich und mit großer Mühe anzuwenden erlernen mußten, wie daß uns die Tiefendimension des Raumes anfänglich ganz unbekannt war. Wie wir jetzt, beim Aufschlagen der Augenlider, sofort jeden Gegenstand in der richtigen Entfernung und ihn selbst, seiner Ausdehnung nach, fehlerlos auffassen, während es eine unbestrittene Thatsache ist, daß dem Neugeborenen der Mond sowohl, als die Bilder der Stube und das Gesicht der Mutter, als Farbenklexe einer einzigen Fläche, dicht vor den Augen schweben, so fassen wir jetzt sofort in einem rapiden Ueberblick die Objekte, selbst die größten, als ganze auf, während wir als Säuglinge gewiß nur Theile von Objekten sahen und in Folge der geringen Uebung unserer Urtheils- und Einbildungskraft weder das Zusammengehörige beurtheilen, noch die entschwundenen Theilvorstellungen festhalten konnten.

Die Täuschung entsteht ferner daraus, daß die meisten Gegenstände, aus passender Entfernung betrachtet, ihr ganzes Bild auf

die Retina zeichnen und die Synthesis dadurch so erleichtert wird, daß sie der Wahrnehmung entschlüpft. Einem aufmerksamen Selbstbeobachter drängt sie sich aber schon unwiderstehlich auf, wenn er sich einem Objekt in einer Weise gegenüberstellt, daß er es nicht ganz übersieht, also so, daß wahrgenommene Theile im Fortgange der Synthesis verschwinden. Noch deutlicher tritt sie hervor, wenn wir an einem Gebirgszuge dicht vorbeifahren und seine ganze Gestalt erfassen wollen. Am deutlichsten aber wird sie erkannt, wenn wir den Gesichtssinn überspringen und den Tastsinn allein functioniren lassen, wie ich an einem Beispiel im Anhange ausführlich zeigen werde.

Die Synthesis ist eine apriorische Function des Erkenntnißvermögens und als solche eine Bedingung a priori der Möglichkeit der Anschauung. Ihr steht, vollkommen unabhängig von ihr, die Einheit des Dinges an sich gegenüber, welche sie zwingt, in einer ganz bestimmten Weise zu verbinden.

12.

Wir haben das Gebiet der Anschauung noch nicht ganz durchmessen, müssen es jedoch jetzt für kurze Zeit verlassen.

In der angegebenen Weise entsteht uns die sichtbare Welt. Es ist aber wohl zu bemerken, daß durch die Synthesis von Theilvorstellungen zu Objekten das Denken durchaus nicht in die Anschauung gebracht wird. Die Verbindung eines gegebenen Mannigfaltigen der Anschauung ist allerdings ein Werk der Vernunft, aber kein Werk in Begriffen oder durch Begriffe, weder durch reine apriorische (Kategorien), noch durch gewöhnliche Begriffe.

Die Vernunft beschränkt indessen ihre Thätigkeit nicht auf die Synthesis von Theilvorstellungen des Verstandes zu Objekten. Sie übt ihre Funktion, die immer eine und dieselbe ist, noch auf anderen Gebieten aus, wovon wir zunächst das abstrakte, das Gebiet der Reflexion der Welt in Begriffen, betrachten wollen.

Die zu ganzen Objekten oder zu ganzen Theilen von Objekten verbundenen Theilvorstellungen des Verstandes werden von der Urtheilskraft verglichen. Das Gleiche oder Gleichartige wird von ihr, mit Hülfe der Einbildungskraft, zusammengestellt und der Vernunft übergeben, welche es zu einer Collectiv-Einheit, dem Begriff, verbindet. Je ähnlicher das Zusammengefaßte ist, desto näher dem

Anschaulichen steht der Begriff und desto leichter wird der Uebergang zu einem anschaulichen Repräsentanten desselben. Wird dagegen die Zahl der Merkmale an den zusammengefaßten Objekten immer kleiner und der Begriff dadurch immer weiter, so steht er der Anschauung um so ferner. Indessen ist auch der weiteste Begriff von seinem Mutterboden nicht ganz losgelöst, wenn es auch nur *ein* dünner und sehr langer Faden ist, der ihn festhält.

In gleicher Weise wie die Vernunft sichtbare Objekte in Begriffen reflectirt, bildet sie auch, mit Hülfe des Gedächtnisses, Begriffe aus allen unsern anderen Wahrnehmungen, von denen ich im Folgenden sprechen werde.

Es ist klar, daß die Begriffe, welche aus anschaulichen Vorstellungen gezogen sind, leichter und schneller realisirt werden als jene, welche ihren Ursprung in nicht-anschaulichen haben; denn wie das Auge das vollkommenste Sinnesorgan ist, so ist auch die Einbildungskraft das mächtigste Hülfsvermögen der Vernunft.

Indem das Kind die Sprache erlernt, d. h. fertige Begriffe in sich aufnimmt, hat es dieselbe Operation zu vollziehen, welche überhaupt nöthig war, um Begriffe zu bilden. Sie wird ihm nur durch den fertigen Begriff erleichtert. Sieht es einen Gegenstand, so vergleicht es ihn mit den ihm bekannten und stellt das Gleichartige zusammen. Es bildet somit keinen Begriff, sondern subsumirt nur unter einen Begriff. Ist ihm ein Gegenstand unbekannt, so ist es rathlos und man muß ihm den richtigen Begriff geben. —

Die Vernunft verbindet dann noch die Begriffe selbst zu Urtheilen, d. h. sie verbindet Begriffe, welche die Urtheilskraft zusammenstellte. Ferner verbindet sie Urtheile zu Prämissen, aus denen ein neues Urtheil gezogen wird. Ihr Verfahren wird hierbei von den bekannten vier Denkgesetzen geleitet, auf denen die Logik aufgebaut ist.

Auf abstraktem Gebiete *denkt* die Vernunft, und zwar gleichfalls auf dem Punkte der Gegenwart und nicht in der *Zeit*. Zu dieser müssen wir uns aber jetzt wenden. Indem wir es thun, betreten wir ein außerordentlich wichtiges Gebiet, nämlich das der *Verbindungen* der Vernunft auf Grund *apriorischer Formen und Functionen des Erkenntnißvermögens*. Sämmtliche Verbindungen, welche wir kennen lernen werden, sind an der Hand der *Erfahrung*, also a posteriori entstanden.

13.

Die Zeit ist eine Verbindung der Vernunft und nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine apriorische Form des Erkenntnißvermögens. Die Vernunft des Kindes bewerkstelligt diese Verbindung auf dem Gebiete der Vorstellung sowohl, als auf dem Wege in das Innere. Wir wollen jetzt die Zeit im Lichte des Bewußtseins entstehen lassen und wählen hierzu den letzteren Weg, da er für die philosophische Untersuchung der passendste ist, obgleich noch nicht die innere Quelle der Erfahrung abgehandelt haben.

Lösen wir uns von der Außenwelt ab und versenken wir uns in unser Inneres, so finden wir uns in einer continuirlichen Hebung und Senkung, kurz in einer unaufhörlichen Bewegung begriffen. Die Stelle, wo diese Bewegung unser Bewußtsein berührt, will ich den Punkt der Bewegung nennen. Auf ihm schwimmt (oder sitzt wie angeschraubt) die Form der Vernunft, d. h. der Punkt der Gegenwart. Wo der Punkt der Bewegung ist, da ist auch der Punkt der Gegenwart und dieser steht immer genau über jenem. Er kann ihm nicht voraneilen und er kann nicht zurückbleiben: Beide sind untrennbar verbunden.

Prüfen wir nun mit Aufmerksamkeit den Vorgang, so finden wir, daß wir zwar immer in der Gegenwart sind, aber stets auf Kosten oder durch den Tod der Gegenwart; mit anderen Worten: wir bewegen uns von Gegenwart zu Gegenwart.

Indem sich nun die Vernunft dieses Uebergangs bewußt wird, läßt sie durch die Einbildungskraft die entschwindende Gegenwart festhalten und verbindet sie mit der entstehenden. Sie schiebt gleichsam unter die fortrollenden, fließenden, innigst verbundenen Punkte der Bewegung und der Gegenwart eine feste Fläche, an welcher sie den durchlaufenen Weg abliest, und gewinnt eine Reihe erfüllter Momente, d. h. eine Reihe erfüllter Uebergänge von Gegenwart zu Gegenwart.

Auf diese Weise erlangt sie das Wesen und den Begriff der Vergangenheit. Eilt sie dann, in der Gegenwart verbleibend — denn diese kann sie nicht vom Punkte der Bewegung ablösen und vorschieben — der Bewegung voraus und verbindet die kommende Gegenwart mit der ihr folgenden, so gewinnt sie eine Reihe von Momenten, die erfüllt sein werden, d. h. sie gewinnt das Wesen und den Begriff der Zukunft. Verbindet sie jetzt die Vergangenheit

mit der Zukunft zu einer idealen festen Linie von unbestimmter Länge, auf welcher der Punkt der Gegenwart weiterrollt, so hat sie die Zeit.

Wie die Gegenwart Nichts ist ohne den Punkt der Bewegung, auf dem sie schwimmt, so ist auch die Zeit Nichts ohne die Unterlage der realen Bewegung. Die reale Bewegung ist vollkommen unabhängig von der Zeit, oder mit andern Worten: die reale Succession würde auch stattfinden ohne die ideale Succession. Wären keine erkennenden Wesen in der Welt, so würden die vorhandenen erkenntnißlosen Dinge an sich doch in rastloser Bewegung sein. Tritt die Erkenntniß auf, so ist die Zeit nur Bedingung der Möglichkeit die Bewegung zu erkennen, oder auch: die Zeit ist der subjektive Maßstab der Bewegung.

Ueber dem Punkte der Bewegung des Einzelnen steht, bei erkennenden Wesen, der Punkt der Gegenwart. Der Punkt der Einzel-Bewegung steht neben den Punkten aller anderen Einzelbewegungen, d. h. sämmtliche Einzelbewegungen bilden eine allgemeine Bewegung von gleichmäßiger Succession. Die Gegenwart des Subjekts indicirt immer genau den Punkt der Bewegung aller Dinge an sich.

14.

Wir begeben uns, die wichtige a posteriori-Verbindung Zeit in der Hand, zur Anschauung zurück.

Ich habe oben gesagt, daß die Synthesis von Theilvorstellungen unabhängig von der Zeit ist, da die Vernunft auf dem sich bewegenden Punkte der Gegenwart ihre Verbindungen bewerkstelligt und die Einbildungskraft das Verbundene festhält. Die Synthesis kann aber auch in der Zeit stattfinden, wenn das Subjekt seine Aufmerksamkeit darauf richtet.

Nicht anders verhält es sich mit Veränderungen, welche auf dem Punkte der Gegenwart wahrgenommen werden können.

Es giebt zwei Arten von Veränderung. Die eine ist Ortsveränderung und die andere innere Veränderung (Trieb, Entwickelung). Beide vereinigt der höhere Begriff: Bewegung.

Ist nun die Ortsveränderung eine solche, daß sie als Verschiebung des sich bewegenden Objekts gegen ruhende Objekte wahrgenommen werden kann, so hängt ihre Wahrnehmung nicht von der Zeit

ab, sondern wird auf dem Punkte der Gegenwart erkannt, wie die Bewegung eines Zweiges, der Flug eines Vogels.

Für die reflectirende Vernunft erfüllen allerdings alle Veränderungen ohne Ausnahme, wie die Anschauung selbst, eine gewisse Zeit; aber wie die Anschauung ist auch die Wahrnehmung solcher Ortsveränderungen nicht vom Bewußtsein der Zeit abhängig; denn das Subjekt erkennt sie unmittelbar auf dem Punkte der Gegenwart, was wohl zu bemerken ist. Die Zeit ist eine ideale Verbindung; sie verfließt nicht, sondern ist eine gedachte feste Linie. Jeder vergangene Augenblick ist gleichsam erstarrt und kann nicht um eine Haarbreite verschoben werden. Ebenso hat jeder zukünftige Augenblick seine bestimmte feste Stelle auf der idealen Linie. Was sich aber continuirlich bewegt, das ist der Punkt der Gegenwart: er verfließt, nicht die Zeit.

Auch wäre es ganz verkehrt zu sagen: eben dieses Verfließen der Gegenwart sei die Zeit; denn verfolgt man nur den Punkt der Gegenwart, so kommt man nie zur Vorstellung der Zeit: da bleibt man immer in der Gegenwart. Man muß zurück- und vorwärtssehen und dabei gleichsam feste Uferpunkte haben, um die ideale Verbindung Zeit zu gewinnen.

Hingegen werden Ortsveränderungen, welche nicht unmittelbar auf dem Punkte der Gegenwart wahrgenommen werden können, und alle Entwickelungen nur vermittelst der Zeit erkannt. Die Bewegung der Zeiger einer Uhr entzieht sich unserer Wahrnehmung. Soll ich nun erkennen, daß der selbe Zeiger zuerst auf 6, dann auf 7 stand, so muß ich mir der Succession bewußt werden, d. h. um zwei contradictorisch entgegengesetzte Prädicate dem selben Objecte beilegen zu können, bedarf ich der Zeit.

Ebenso verhält es sich mit Ortsveränderungen, welche ich, in der Gegenwart verbleibend, hätte wahrnehmen können, aber nicht wahrgenommen habe (Verschiebung eines Objekts hinter meinem Rücken) und mit Entwickelungen. Unser Baum blüht eben. Versetzen wir uns nun in den Herbst und geben dem Baum Früchte, so bedürfen wir der Zeit, um den blühenden und den früchtetragenden Baum als das selbe Object zu erkennen. Ein und derselbe Gegenstand kann hart und weich, roth und grün sein, aber er kann immer nur eines von beiden Prädicaten in einer Gegenwart haben.

15.

Wir haben jetzt das ganze Gebiet der Anschauung durchmessen. Ist es, d. h. die Gesammtheit räumlich-materieller Objekte, die ganze Welt unserer Erfahrung? Nein! Sie ist nur ein Ausschnitt aus der Welt als Vorstellung. Wir haben Sinneseindrücke, deren Ursache der Verstand, seine Funktion ausübend, sucht, welche er aber nicht räumlich und materiell gestalten kann. Und dennoch haben wir auch die Vorstellung von nicht-anschaulichen Objekten und dadurch allererst die Vorstellung einer Collectiv-Einheit, des Weltalls. Wie gelangen wir dazu?

Jede Wirkungsart eines Dinges an sich wird, insofern sie die Sinne für die Anschauung (Gesichts- und Tastsinn) afficirt, von der Verstandesform Materie objektivirt, d. h. sie wird für uns materiell. Eine Ausnahme findet in keiner Weise statt, und ist deshalb die Materie das ideale Substrat aller sichtbaren Objekte, welches an und für sich qualitätslos ist, an dem aber alle Qualitäten erscheinen müssen, ähnlich wie der Raum ausdehnungslos ist, aber alle Kraftsphären umzeichnet.

In Folge dieser Qualitätslosigkeit des idealen Substrats aller sichtbaren Objekte wird der Vernunft ein gleichartiges Mannigfaltiges dargereicht, welches sie zur Einheit der *Substanz* verknüpft.

Die Substanz ist mithin, wie die Zeit, eine *Verbindung* a posteriori der Vernunft auf Grund einer apriorischen Form. Mit Hülfe dieser idealen Verbindung nun denkt die Vernunft zu allen denjenigen Sinneseindrücken, welche sich in die Formen des Verstandes nicht eingießen lassen, die Materie hinzu und gelangt auf diese Weise auch zur Vorstellung unkörperlicher Objekte. Diese und die körperlichen Objekte machen ein zusammenhängendes Ganzes von *substanziellen* Objekten aus. Jetzt erst werden uns die Luft, farblose Gase, Düfte und Töne (vibrirende Luft) zu Objekten, ob wir sie gleich nicht räumlich und materiell gestalten können, und der Satz hat nunmehr unbedingte Gültigkeit: daß Alles, was einen Eindruck auf unsere Sinne macht, nothwendig substanziell ist.

Der Einheit der idealen Verbindung Substanz steht auf realem Gebiete das Weltall, die Collectiv-Einheit von Kräften gegenüber, welche von jener total unabhängig ist.

16.

Es verbleiben die Geschmacksempfindungen. Sie führen nicht zu neuen Objekten, sondern zu solchen, welche bereits durch Eindrücke auf andere Sinne entstanden sind. Der Verstand sucht nur die Ursache und überläßt dann der Vernunft das Weitere. Diese übt einfach ihre Funktion aus und verbindet die Wirkung mit dem bereits vorhandenen Objekt, also z. B. den Geschmack einer Birne mit dem materiellen Bissen davon in unserem Munde.

Ueberhaupt kann nur die Vernunft die verschiedenen von einem Objekt ausgehenden Wirkungen als einer einzigen Kraftsphäre entfließend erkennen; denn der Verstand ist kein synthetisches Vermögen. —

Fassen wir jetzt Alles zusammen, so erkennen wir, daß die Vorstellung weder sensual, noch intellectual, noch rational, sondern **spiritual** ist. Sie ist das Werk des **Geistes**, d. h. **sämmtlicher** Erkenntnißvermögen.

17.

Wie ich oben gezeigt habe, führen alle Sinneseindrücke zu Objekten, welche in ihrer Gesammtheit die objective Welt ausmachen.

Die Vernunft spiegelt diese ganze objektive Welt in Begriffen und gewinnt dadurch, neben der Welt der unmittelbaren Wahrnehmung, eine Welt der Abstraktion.

Schließlich gelangt sie noch zu einer dritten Welt, zur Welt der Reproduction, welche zwischen den beiden ersten liegt.

Die Vernunft reproducirt, getrennt von der Außenwelt, alles Wahrgenommene mit Hülfe des Gedächtnisses, und zwar bewerkstelligt sie entweder ganz neue Verbindungen, oder stellt sich Entschwundenes genau, aber verblaßt und schwach wieder vor. Der Vorgang ist ganz derselbe, wie bei unmittelbaren Eindrücken auf die Sinne. Die Vernunft erinnert sich durchaus nicht **ganzer** Bilder, Gerüche, Geschmacksempfindungen, Worte, Töne, sondern nur der **Sinneseindrücke**. Sie ruft, mit Hülfe des Gedächtnisses, in den Sinnesnerven (und zwar nicht an deren Spitzen, sondern da, wo sie in denjenigen Theil des Gehirnes münden, welchen wir uns als Verstand denken müssen) einen Eindruck hervor und der Verstand objektivirt ihn. Nehmen wir unseren Baum an, so gestaltet der Verstand die Eindrücke, die das Gedächtniß bewahrt hat, zu Theilvorstellungen, die

Urtheilskraft stellt diese zusammen, die Vernunft verbindet das Zusammengestellte, die Einbildungskraft hält das Verbundene fest und ein blasses Abbild des Baumes steht vor uns. Die außerordentliche Schnelligkeit des Vorgangs darf uns nicht, wie gesagt, zu der falschen Annahme verleiten, daß ein unmittelbares Erinnern der Objekte stattfinde. Der Vorgang ist gerade so complicirt, wie die Entstehung von Objekten auf Grund realer Einwirkungen auf die Sinne.

Die Träume entstehen auf ähnliche Weise. Sie sind vollkommene Reproductionen. Ihre Objectivität verdanken sie im Allgemeinen der Ruhe des schlafenden Individuums und im Besondern der vollen Unthätigkeit der Enden der Sinnesnerven.

18.

Wir haben jetzt den Rest der wichtigen Verbindungen zu betrachten, welche die Vernunft, auf Grund apriorischer Functionen und Formen des Erkenntnißvermögens, bewerkstelligt.

Die Funktion des Verstandes ist der Uebergang von der Wirkung im Sinnesorgan zur Ursache. Er übt sie unbewußt aus, denn der Verstand denkt nicht. Er kann auch seine Funktion nicht umgekehrt ausüben und von der Ursache zur Wirkung gehen, denn nur eine Wirkung setzt ihn in Thätigkeit, und so lange ein Gegenstand auf ihn wirkt, d. h. so lange der Verstand überhaupt in Thätigkeit ist, kann er sich mit Nichts weiter beschäftigen, als mit der aufgefundenen Ursache. Gesetzt, er könne denken und wolle von der Ursache zur Wirkung gehen, so würde in diesem Moment das Objekt verschwinden und es könnte nur dadurch wieder gewonnen werden, daß der Verstand neuerdings zur Wirkung die Ursache suchte.

Der Verstand kann also seine Funktion in keiner Weise erweitern. Aber die Vernunft kann es.

Zunächst erkennt sie die Funktion selbst, d. h. sie erkennt, daß die Funktion des Verstandes darin besteht, die Ursache einer Veränderung in den Sinnesorganen zu suchen. Dann legt die Vernunft den Weg von der Ursache zur Wirkung zurück. Sie erkennt also zwei causale Verhältnisse:

1) das Causalitätsgesetz, d. h. das Gesetz, daß jede Veränderung in den Sinnesorganen des Subjekts eine Ursache haben muß;
2) daß Dinge an sich auf das Subjekt wirken.

Hierdurch sind die causalen Verhältnisse von unbestrittener Gültigkeit erschöpft, denn das erkennende Subjekt kann nicht wissen, ob andere Wesen in gleicher Weise erkennen, oder ob sie anderen Gesetzen unterworfen sind. So lobenswerth indessen das behutsame Vorgehen der kritischen Vernunft ist, so tadelnswerth würde sie sein, wenn sie das weitere Eindringen in die causalen Verhältnisse hier aufgäbe. Sie läßt sich auch nicht beirren und stempelt zunächst den Leib des erkennenden Subjekts zu einem Objekt unter Objekten. Auf Grund dieser Erkenntniß gelangt sie zu einem wichtigen dritten causalen Verhältniß. Sie erweitert nämlich das Causalitätsgesetz (Verhältniß zwischen Ding an sich und Subjekt) zur allgemeinen Causalität, welche ich in folgende Formel bringe:

Es wirkt Ding an sich auf Ding an sich und jede Veränderung in einem Objekt muß eine Ursache haben, welche der Wirkung in der Zeit vorangeht. (Ich halte absichtlich Ding an sich und Objekt auch hier auseinander, da wir zwar erkennen, daß Ding an sich auf Ding an sich wirkt, aber Dinge an sich vom Subjekt nur als Objekte wahrgenommen werden können.)

Vermittelst der allgemeinen Causalität verknüpft also die Vernunft Objekt mit Objekt, d. h. die allgemeine Causalität ist Bedingung der Möglichkeit, das Verhältniß, in dem Dinge an sich zu einander stehen, zu erkennen.

Hier ist nun der Ort, den Begriff der Ursache festzustellen. Da Ding an sich auf Ding an sich wirkt, so giebt es überhaupt nur wirkende Ursachen (causae efficientes), die man eintheilen kann in

1) mechanische Ursachen (Druck und Stoß),
2) Reize,
3) Motive.

Die mechanischen Ursachen treten hauptsächlich im unorganischen Reiche, die Reize hauptsächlich im Pflanzenreich, die Motive nur im Thierreich auf.

Da ferner der Mensch, vermöge der Zeit, dem Kommenden entgegensehen kann, so kann er sich Ziele setzen, d. h. für den Menschen und nur für ihn giebt es Endursachen (causae finales) oder ideale Ursachen. Sie sind, wie alle anderen Ursachen, wirkende, weil sie immer nur wirken können, wenn sie auf dem Punkte der Gegenwart stehen.

Der Begriff Gelegenheitsursache ist dahin einzuschränken, daß er

nur die Veranlassung bezeichnet, welche ein Ding an sich einem anderen giebt, auf ein drittes zu wirken. Zieht eine Wolke, welche die Sonne verhüllte, fort und wird meine Hand warm, so ist das Wegziehen der Wolke Gelegenheitsursache, nicht Ursache selbst, der Erwärmung meiner Hand.

19.

Die Vernunft erweitert ferner die allgemeine Causalität, welche zwei Dinge verknüpft (das wirkende und leidende) zu einem vierten causalen Verhältnisse, welches die Wirksamkeit aller Dinge an sich umfaßt, zur Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Dieselbe besagt, daß jedes Ding continuirlich, direkt und indirekt, auf alle anderen Dinge der Welt wirkt, und daß gleichzeitig auf dasselbe alle anderen continuirlich, direkt und indirekt, wirken, woraus folgt, daß kein Ding an sich eine absolut selbstständige Wirksamkeit haben kann.

Wie das Gesetz der Causalität zur Setzung einer vom Subjekt unabhängigen Wirksamkeit und die allgemeine Causalität zur Setzung der vom Subjekt unabhängigen Einwirkung der Dinge an sich auf einander führte, so ist auch die Gemeinschaft nur eine subjektive Verknüpfung, vermöge welcher der reale dynamische Zusammenhang des Weltalls erkannt wird. Der letztere würde auch vorhanden sein ohne ein erkennendes Subjekt; das Subjekt könnte ihn aber nicht erkennen, wenn es nicht die Verbindung der Gemeinschaft in sich zu bewerkstelligen vermöchte, oder mit anderen Worten: die Gemeinschaft ist die Bedingung der Möglichkeit, den dynamischen Zusammenhang des Weltalls zu erfassen.

20.

Die Vernunft hat jetzt nur noch eine Verbindung herzustellen: den mathematischen Raum.

Der (Punkt-) Raum unterscheidet sich von der Gegenwart dadurch wesentlich, daß er vollkommen ausreicht, um die Anschauung hervorzubringen, während die Gegenwart nicht genügend ist, um sämmtliche Bewegungen der Dinge zu erkennen.

Es möchte mithin überhaupt als unnütz erscheinen, zur Construction des mathematischen Raumes, der eine Verbindung a posteriori, wie die Zeit, ist, zu schreiten. Dies ist aber nicht der

Fall; denn der mathematische Raum ist für die menschliche Erkenntniß unentbehrlich, weil die Mathematik auf ihm beruht, deren hohen Werth auch Derjenige willig anerkennen wird, welcher ihr Freund nicht ist. Nicht nur ist die Mathematik die unerschütterliche Basis verschiedener Wissenschaften, namentlich der für die Cultur der Menschengattung so überaus wichtigen Astronomie, sondern sie ist auch der Eckstein der Kunst (Architektur) und die Grundlage der Technik, welche in ihrer weiteren Entwickelung die sozialen Verhältnisse der Menschen total umgestalten wird.

Der mathematische Raum entsteht, indem die Vernunft den Punkt-Raum bestimmt, auseinanderzutreten, und dann beliebige reine Räumlichkeiten zu einem Ganzen von unbestimmter Ausdehnung verbindet. Sie verfährt hierbei, wie bei der Bildung ganzer Objekte, aus Theilvorstellungen.

Der mathematische Raum ist die einzige Verbindung auf apriorischem Grunde, welche das Ding an sich nicht bestimmen hilft. Demgemäß steht ihm auf realem Gebiete kein Ding an sich, noch eine Gesammtheit solcher, sondern das absolute Nichts gegenüber, welches wir uns in keiner anderen Weise als durch den mathematischen leeren Raum vorstellen können.

21.

Zu den mannigfachen Beziehungen, welche die Vernunft zum Verstande hat, tritt schließlich noch diese: den Schein, d. h. den Irrthum des Verstandes, zu berichtigen. So sehen wir den Mond am Horizont größer, als in der Höhe, einen Stab im Wasser gebrochen, einen Stern, der bereits erloschen ist, überhaupt alle Sterne an Orten, wo sie sich thatsächlich nicht befinden (weil die Lufthülle der Erde alles Licht bricht und der Verstand die Ursache des Sinneseindrucks nur in der Richtung der in das Auge fallenden Strahlen suchen kann); so meinen wir ferner, die Erde bewege sich nicht, die Planeten ständen zuweilen still oder bewegten sich zurück u. s. w., was Alles die denkende Vernunft berichtigt.

22.

Wir wollen nun das Vorhergehende eng zusammenfassen.

Das menschliche Erkenntnißvermögen hat:

a. verschiedene apriorische Functionen und Formen und zwar:
   1) das Causalitätsgesetz,
   2) den (Punkt-) Raum,
   3) die Materie,
   4) die Synthesis,
   5) die Gegenwart,

denen auf realem Gebiete, vollkommen unabhängig, folgende Bestimmungen des Dinges an sich gegenüberstehen:
   1) die Wirksamkeit überhaupt,
   2) die Wirksamkeitssphäre,
   3) die reine Kraft,
   4) die Einheit jedes Dinges an sich,
   5) der Punkt der Bewegung.

Das menschliche Erkenntnißvermögen hat:

b. verschiedene von der Vernunft, auf Grund apriorischer Funktionen und Formen, bewerkstelligte idealen Verbindungen, resp. Verknüpfungen:
   1) die Zeit,
   2) die allgemeine Causalität,
   3) die Gemeinschaft,
   4) die Substanz,
   5) den mathematischen Raum.

Den vier ersteren entsprechen auf realem Gebiete folgende Bestimmungen der Dinge an sich:
   1) die reale Succession,
   2) die Einwirkung eines Dinges an sich auf ein anderes,
   3) der dynamische Zusammenhang des Weltalls,
   4) die Collectiv-Einheit des Weltalls.

Dem mathematischen Raume steht das absolute Nichts gegenüber.

Wir haben ferner gefunden, daß das Objekt Erscheinung des Dinges an sich ist, und daß die Materie allein den Unterschied zwischen beiden hervorbringt.

23.

Das Ding an sich, so weit wir es bis jetzt untersucht haben, ist Kraft. Die Welt, die Gesammtheit der Dinge an sich, ist ein Ganzes von reinen Kräften, welche dem Subjekt zu Objekten werden.

Das Objekt ist Erscheinung des Dinges an sich, und obgleich es vom Subjekt abhängt, so haben wir doch gesehen, daß es in keiner Weise das Ding an sich fälscht. Wir dürfen deshalb der Erfahrung vertrauen. Was nun die Kraft an sich selbst sei, das hat uns jetzt noch nicht zu beschäftigen. Wir verbleiben zunächst noch auf dem Boden der Welt als Vorstellung und betrachten die Kraft im Allgemeinen, wobei wir der Physik so wenig als möglich vorgreifen werden. —

Das Causalitätsgesetz, die Function des Verstandes, sucht immer nur die Ursache einer Veränderung in den Sinnesorganen. Verändert sich in denselben Nichts, so ruht es ganz. Verändert sich dagegen ein Sinnesorgan durch eine reale Einwirkung, so tritt der Verstand sofort in Thätigkeit und sucht zur Wirkung die Ursache. Hat er sie gefunden, so tritt das Causalitätsgesetz gleichsam zur Seite.

Der Verstand, und dies ist wohl zu merken, kommt gar nicht in die Lage, das Causalitätsgesetz weiter anzuwenden und etwa nach der Ursache der Ursache zu fragen, denn er denkt nicht. Er wird also nie das Causalitätsgesetz mißbrauchen; auch liegt auf der Hand, daß kein anderes Erkenntnißvermögen dies thun kann. Das Causalitätsgesetz vermittelt lediglich die Vorstellung, d. h. die Wahrnehmung der Außenwelt.

Verändert sich unter meinen Augen das aufgefundene Objekt so dient das Causalitätsgesetz nur dazu, die Ursache der neuen Veränderung im Sinnesorgan, nicht der Veränderung im Objekt, zu suchen: es ist, als ob ein ganz neues Ding an sich eine Wirkung auf mich ausgeübt hätte.

Auf Grund des Causalitäsgesetzes können wir also niemals, z. B. nach der Ursache der Bewegung eines Zweigs, der vorher bewegungslos war, fragen. Wir können nur auf Grund desselben die Bewegung wahrnehmen und nur deshalb, weil sich, durch den Uebergang des Zweiges aus dem Zustande der Ruhe in den der Bewegung, mein Sinnesorgan verändert hat.

Können wir nun überhaupt nicht nach der Ursache der Bewegung des Zweiges fragen? Gewiß können wir es, aber nur auf Grund der allgemeinen Causalität, einer Verbindung der Vernunft a posteriori; denn nur vermittelst dieser können wir die Einwirkung von Objekt auf Objekt erkennen, während das Cau-

salitätsgesetz lediglich die Fäden zwischen Subjekt und Ding an sich spinnt.

So fragen wir denn mit vollem Recht nach der Ursache der Bewegung des Astes. Wir finden sie im Wind. Gefällt es uns, so können wir weiter fragen: zuerst nach der Ursache des Windes, dann nach der Ursache dieser Ursache u. s. w., d. h. wir können Causalitätsreihen bilden.

Was ist aber geschehen, als ich nach der Ursache des bewegten Zweiges fragte und dieselbe fand? Ich sprang gleichsam vom Baume ab und ergriff ein anderes Objekt, den Wind. Und was ist geschehen, als ich die Ursache des Windes fand? Ich habe einfach den Wind verlassen und stehe bei etwas ganz Anderem, etwa beim Sonnenlicht oder der Wärme.

Hieraus folgt überaus klar:

1) daß die Anwendung der allgemeinen Causalität immer von den Dingen an sich ableitet,
2) daß Causalitätsreihen immer nur die Verknüpfung von Wirksamkeiten der Dinge an sich sind, niemals also die Dinge selbst als Glieder in sich enthalten.

Versuchen wir ferner (Jeder für sich) die oben bei der Wärme abgebrochene Causalitätsreihe weiter zu verfolgen, so wird sich für Jeden deutlich ergeben, daß es

3) ebenso schwer ist, richtige Causalreihen zu bilden, als es im ersten Augenblicke leicht zu sein scheint, ja daß es für das Subjekt ganz unmöglich ist, von irgend einer Veränderung ausgehend, eine richtige Causalreihe a parte ante herzustellen, welche einen ungehinderten Fortgang in indefinitum hätte.

Die Dinge an sich liegen mithin nie in einer Causalitätsreihe, und ich kann nach der Ursache des Seins eines Dinges an sich weder an der Hand des Causalitätsgesetzes, noch an der Hand der allgemeinen Causalität fragen; denn verändert sich ein Ding an sich, das ich vermöge des Causalitätsgesetzes als Objekt gefunden habe, und frage ich vermöge der allgemeinen Causalität nach der Ursache der Veränderung, so führt mich eben die allgemeine Causalität sofort vom Dinge an sich ab. Die Frage: was ist die Ursache irgend eines Dinges an sich in der Welt, darf nicht nur, sondern sie kann überhaupt gar nicht gestellt werden.

Hieraus erhellt, daß uns die causalen Verhältnisse nie in die Vergangenheit der Dinge an sich führen können, und man zeigt einen unglaublichen Mangel an Besinnung, wenn man die sogenannte unendliche Causalreihe für die beste Waffe gegen die bekannten drei Beweise vom Dasein Gottes hält. Sie ist die stumpfste Waffe, die es geben kann, ja sie ist gar keine Waffe: sie ist das Lichtenberg'sche Messer. Und merkwürdig! Gerade was diese Waffe zu Nichts macht, das macht auch die gedachten Beweise unhaltbar, nämlich die Causalität. Die Gegner der Beweise behaupten frischweg: die Kette der Causalität sei endlos, ohne auch je nur versucht zu haben, eine Reihe von fünfzig richtigen Gliedern zu bilden; und die Urheber der Beweise machten ohne Weiteres die Dinge dieser Welt zu Gliedern einer Causalreihe und fragen dann außerordentlich naiv nach der Ursache der Welt. Beiden Parteien ist, wie oben, zu erklären: Die allgemeine Causalität führt nie in die Vergangenheit der Dinge an sich.

Das Samenkorn ist nicht die Ursache einer Pflanze; denn Samenkorn und Pflanze stehen in keinem causalen, sondern in einem genetischen Zusammenhang. Dagegen kann man nach den Ursachen fragen, welche das Samenkorn in der Erde zur Keimung brachten, oder nach den Ursachen, welche die fußhohe Pflanze zu einer solchen von sechs Fuß Höhe machten. Beantwortet man aber diese Fragen, so wird Jeder finden, was wir oben gefunden haben, nämlich: daß jede dieser Ursachen von der Pflanze ableitet. Schließlich wird man die Pflanze ganz eingesponnen in Gliedern von Causalreihen finden, in denen sie jedoch niemals als Glied erscheint.

Giebt es nun gar kein Mittel, um in die Vergangenheit der Dinge eindringen zu können? Der erwähnte genetische Zusammenhang zwischen Samenkorn und Pflanze beantwortet die Frage bejahend. Die Vernunft kann Entwicklungsreihen bilden, welche etwas ganz Anderes als Causalreihen sind. Diese entstehen mit Hülfe der Causalität, jene lediglich mit Hülfe der Zeit. Causalitätsreihen sind die verkettete Wirksamkeit nicht eines, sondern vieler Dinge; Entwicklungsreihen dagegen haben es mit dem Sein eines Dinges an sich und seinen Modificationen zu thun. Dieses Resultat ist sehr wichtig.

24.

Gehen wir nun, gestützt auf die Naturwissenschaft, auf diesem einzigen Weg, welcher in die Vergangenheit der Dinge führt, weiter, so müssen wir alle Reihen organischer Kräfte auf die chemischen Kräfte (Kohlenstoff, Wasserstoff, Stickstoff, Sauerstoff, Eisen, Phosphor u. s. w.) zurückführen. Daß es gelingen wird, auch diese einfachen chemischen Kräfte, die sogenannten einfachen Stoffe, auf wenige Kräfte zurückzuführen, ist eine unerschütterliche Ueberzeugung der meisten Naturforscher. Es ist indessen für unsere Untersuchung durchaus gleichgültig, ob dies geschehen wird oder nicht, da es eine unumstößliche Wahrheit ist, daß wir auf immanentem Gebiete nie über die Vielheit hinaus zur Einheit gelangen werden. Es ist mithin klar, daß uns auch nur drei einfache chemische Kräfte nicht weiter bringen würden als hundert oder tausend. Bleiben wir also bei der Anzahl stehen, welche uns die Naturwissenschaft unserer Tage noch angiebt.

Dagegen finden wir in unserem Denken nicht nur kein Hinderniß, sondern geradezu logischen Zwang, die Vielheit wenigstens auf ihren einfachsten Ausdruck, die Zweiheit, zu bringen, denn für die Vernunft ist das, was allen Objekten zu Grunde liegt, Kraft, und was wäre natürlicher, als daß sie, ihre Function ausübend, sogar für die Gegenwart und alle Zukunft gültig, die Kräfte zu einer metaphysischen Einheit verbände? Nicht die verschiedenartige Wirksamkeit der Kräfte könnte sie daran hindern, denn sie hat nur das Allgemeine, die Wirksamkeit schlechthin jedes Dinges an sich, im Auge, also die Wesensgleichheit aller Kräfte, und ihre Function besteht doch einzig und allein darin, das mannigfaltige Gleichartige, das ihr die Urtheilskraft übergiebt, zu verbinden.

Wir dürfen ihr jedoch hier nicht nachgeben, sondern müssen, die Wahrheit fest anblickend, die Vernunft durch kräftige Zügelung vor einem sicheren Sturze bewahren.

Ich wiederhole: Wir können auf immanentem Gebiet, in dieser Welt, niemals über die Vielheit hinaus. Selbst in der Vergangenheit dürfen wir, als redliche Forscher, die Vielheit nicht vernichten und müssen wenigstens bei der logischen Zweiheit stehen bleiben.

Dennoch läßt sich die Vernunft nicht abhalten, immer und immer wieder auf die Nothwendigkeit einer einfachen Einheit hinzuweisen. Ihr Argument ist das schon angeführte, daß für sie alle

Kräfte, die wir getrennt halten, als Kräfte, auf tiefstem Grunde wesensgleich seien und deshalb nicht getrennt werden dürften.

Was ist in diesem Dilemma zu thun? So viel ist klar: die Wahrheit darf nicht verleugnet und das immanente Gebiet muß in seiner vollen Reinheit erhalten werden. Es giebt nur einen Ausweg. In der Vergangenheit befinden wir uns bereits. So lassen wir denn die letzten Kräfte, die wir nicht anrühren durften, wenn wir nicht Phantasten werden wollten, auf transscendentem Gebiete zusammenfließen. Es ist ein vergangenes, gewesenes, untergegangenes Gebiet, und mit ihm ist auch die einfache Einheit vergangen und untergegangen.

25.

Indem wir die Vielheit zu einer Einheit verschmolzen, haben wir vor Allem die Kraft zerstört; denn die Kraft hat nur Gültigkeit und Bedeutung auf immanentem Gebiete, in der Welt. Schon hieraus ergiebt sich, daß wir uns von dem Wesen einer vorweltlichen Einheit keine Vorstellung, geschweige einen Begriff, bilden können. Ganz klar aber wird die totale Unerkennbarkeit dieser vorweltlichen Einheit, wenn wir alle apriorischen Functionen und Formen und alle a posteriori gewonnenen Verbindungen unseres Geistes, nach einander, vor sie hinführen. Sie ist das Medusenhaupt, vor dem sie alle erstarren.

Zunächst versagen die Sinne den Dienst; denn sie können nur auf die Wirksamkeit einer Kraft reagiren und die Einheit wirkt nicht als Kraft. Dann bleibt der Verstand vollkommen unthätig. Hier, ja im Grunde nur hier, hat die Redensart: der Verstand steht still, volle Gültigkeit. Weder kann er sein Causalitätsgesetz anwenden, da kein Sinneseindruck vorhanden ist, noch kann er seine Formen Raum und Materie benutzen, denn es fehlt ein Inhalt für diese Formen. Dann sinkt die Vernunft ohnmächtig zusammen. Was soll sie verbinden? Was nützt ihr die Synthesis? was ihre Form, die Gegenwart, welcher der reale Punkt der Bewegung fehlt? Was frommt ihr die Zeit, die, um überhaupt etwas zu sein, der realen Succession als Unterlage bedarf? Was soll sie der einfachen Einheit gegenüber mit der allgemeinen Causalität anfangen, deren Aufgabe es ist, die Wirksamkeit eines Dinges an sich, als Ursache, mit der Einwirkung auf ein anderes, als Wirkung, zu verknüpfen? Kann

sie die wichtige Verbindung Gemeinschaft da gebrauchen, wo eine gleichzeitige Verhakung verschiedener Kräfte, ein dynamischer Zusammenhang, nicht vorhanden ist, sondern wo eine einfache Einheit die unergründlichen Sphinxaugen auf sie richtet? Was soll schließlich die Substanz nützen, die nur das ideale Substrat der verschiedenartigen Wirksamkeit vieler Kräfte ist?

Und so erlahmen sie Alle!

Wir können mithin die einfache Einheit nur negativ bestimmen und zwar, auf unserem jetzigen Standpunkte, als: unthätig, ausdehnungslos, unterschiedslos, unzersplittert (einfach), bewegungslos, zeitlos (ewig).

Aber vergessen wir nicht und halten wir recht fest, daß diese räthselhafte, schlechterdings unerkennbare einfache Einheit mit ihrem transscendenten Gebiete untergegangen ist und nicht mehr existirt. An dieser Erkenntniß wollen wir uns aufrichten und uns mit frischem Muthe auf das bestehende Gebiet, das allein noch gültige, die klare und deutliche Welt, zurückbegeben.

26.

Aus dem Bisherigen folgt, daß sämmtliche Entwicklungsreihen, wir mögen ausgehen von was immer wir wollen, a parte ante in eine transscendente Einheit münden, welche unserer Erkenntniß ganz verschlossen, ein X, gleich Nichts ist, und wir können deshalb ganz wohl sagen, daß die Welt aus Nichts entstanden ist. Da wir jedoch einerseits dieser Einheit ein positives Prädicat, das der Existenz, beilegen müssen, obgleich wir uns von der Art dieses Daseins auch nicht den allerärmlichsten Begriff bilden können, und es andererseits unserer Vernunft schlechterdings unmöglich ist, eine Entstehung aus Nichts zu denken, so haben wir es mit einem relativen Nichts (nihil privativum) zu thun, welches als ein vergangenes, unfaßbares Ursein, in dem Alles, was ist, auf eine uns unbegreifliche Weise enthalten war, zu bezeichnen ist.

Hieraus ergiebt sich:

1) daß sämmtliche Entwicklungsreihen einen Anfang haben, (was übrigens schon aus dem Begriff Entwicklung mit logischer Nothwendigkeit folgt);
2) daß es deshalb keine unendlichen Causalreihen a parte ante geben kann;

3) daß alle Kräfte entstanden sind; denn was sie auf transscendentem Gebiete, in der einfachen Einheit, waren, das entzieht sich völlig unserer Erkenntniß. Nur das können wir sagen, daß sie die bloße Existenz hatten. Ferner können wir apodiktisch sagen, daß sie in der einfachen Einheit nicht Kraft waren; denn die Kraft ist das Wesen, die essentia, eines Dinges an sich auf immanentem Gebiete. Was aber die einfache Einheit, in der doch Alles, was existirt, enthalten war, dem Wesen nach gewesen ist, — das ist, wie wir deutlich gesehen haben, unserem Geiste mit einem undurchdringlichen Schleier für alle Zeiten verhüllt.

Das transscendente Gebiet ist thatsächlich nicht mehr vorhanden. Gehen wir aber mit der Einbildungskraft in die Vergangenheit zurück bis zum Anfang des immanenten Gebietes, so können wir bildlich das transscendente neben das immanente Gebiet stellen. Doch trennt alsdann beide eine Kluft, die nie, durch kein Mittel des Geistes überschritten werden kann. Nur ein einziges dünnes Fädchen überbrückt den bodenlosen Abgrund: es ist die Existenz. Wir können auf diesem dünnen Fädchen alle Kräfte des immanenten Gebietes auf das transscendente hinüber schaffen: diese Last kann es tragen. Aber sobald die Kräfte auf dem jenseitigen Felde angekommen sind, hören sie auch auf, für menschliches Denken Kräfte zu sein, und deshalb gilt der wichtige Satz:

Obgleich Alles, was ist, nicht aus Nichts entstanden ist, sondern vorweltlich bereits existirte, so ist doch Alles, was ist, jede Kraft, eben als Kraft entstanden, d. h. sie hatte einen bestimmten Anfang.

27.

Zu diesen Resultaten gelangen wir also, wenn wir von irgend einem gegenwärtigen Sein in seine Vergangenheit zurückgehen. Jetzt wollen wir das Verhalten der Dinge auf dem fortrollenden Punkte der Gegenwart prüfen.

Zuerst blicken wir in das unorganische Reich, das Reich der einfachen chemischen Kräfte, wie Sauerstoff, Chlor, Jod, Kupfer u. s. w. So weit unsere Erfahrung reicht, ist noch niemals der Fall eingetreten, daß irgend eine dieser Kräfte, unter denselben Umständen, andere Eigenschaften gezeigt habe; ebenso ist kein Fall be-

kannt, wo eine chemische Kraft vernichtet worden wäre. Lasse ich Schwefel in alle möglichen Verbindungen treten und aus allen möglichen wieder heraustreten, so zeigt er wieder seine alten Eigenschaften und sein Quantum ist weder vermehrt, noch vermindert worden; wenigstens hat Jedermann, in letzterer Hinsicht, die unerschütterliche Gewißheit, daß dem so sei, und mit Recht: denn die Natur ist die einzige Quelle der Wahrheit und ihre Aussagen sind ganz allein zu beachten. Sie lügt niemals, und über das vorliegende Thema befragt, antwortet sie jedesmal, daß keine einfache chemische Kraft vergehen kann.

Trotzdem müssen wir zugeben, daß gegen diese Aussage skeptische Angriffe gemacht werden können. Was wollte man mir denn erwidern, wenn ich, ganz allgemein angreifend und ohne auch nur ein einziges Merkmal in der Materie anzuführen, woraus auf die Vergänglichkeit der in ihr sich objektivirenden Kraft geschlossen werden könnte, etwa sagte: Es ist richtig, daß bis jetzt noch kein Fall bekannt geworden ist, wo ein einfacher Stoff vernichtet worden wäre; aber dürft ihr behaupten, daß die Erfahrung in aller Zukunft Dasselbe lehren wird? Läßt sich a priori irgend etwas über die Kraft aussagen? Durchaus nicht; denn die Kraft ist total unabhängig vom erkennenden Subjekt, ist das echte Ding an sich. Der Mathematiker darf wohl aus der Natur von Einschränkungen des mathematischen Raumes — ob dieser gleich nur in unserer Einbildung besteht — Sätze von unbedingter Gültigkeit für das Formale der Dinge an sich ziehen, weil der dem mathematischen Raume zu Grunde liegende Punkt-Raum die Fähigkeit hat, nach drei Dimensionen auseinanderzutreten, und weil jedes Ding an sich nach drei Dimensionen ausgedehnt ist. Es ist ferner ganz gleich, ob ich von einer bestimmten realen Succession im Wesen eines Dinges an sich spreche, oder ob ich dieselbe in die ideale Succession übersetze, d. h. sie in ein Zeitverhältniß bringe; denn die ideale Succession hält gleichen Schritt mit der realen. Aber der Naturforscher darf Nichts aus der Natur der idealen Verbindung Substanz folgern, was die Kraft beträfe; denn ich kann nicht oft genug wiederholen, daß das Wesen der Materie in jeder Beziehung, toto genere, von dem Wesen der Kraft, verschieden ist, obgleich diese ihre Eigenschaften bis in's Kleinste genau in der Materie abdrückt. Wo sich die reale Kraft und die ideale Materie berühren, da ist eben der wichtige Punkt, von wo aus die

Grenze zwischen dem Idealen und Realen gezogen werden muß, wo der Unterschied zwischen Objekt und Ding an sich, zwischen Erscheinung und Grund der Erscheinung, zwischen der Welt als Vorstellung und der Welt als Kraft, offen zu Tage liegt. So lange die Welt ist, so lange werden die Dinge in ihr nach drei Richtungen ausgedehnt sein; so lange die Welt ist, so lange werden sich diese Kraftsphären bewegen; aber wißt ihr denn was für neue — (für euch neue, nicht neu entstehende) — Naturgesetze euch eine spätere Erfahrung entdecken lassen wird, die euch das Wesen der Kraft auch in einem ganz neuen Lichte erscheinen lassen werden? Denn es steht felsenfest, daß über das innerste Wesen der Kraft nie a priori, sondern stets nur an der Hand der Erfahrung eine Aussage möglich ist. Ist aber euere Erfahrung abgeschlossen? Haltet ihr schon alle Naturgesetze in der Hand?

Was wollte man mir erwidern?

Daß nun überhaupt solche skeptischen Angriffe auf den obigen Satz gemacht werden können, muß uns sehr vorsichtig stimmen und uns bestimmen, die Frage für die Physik, namentlich aber für die Metaphysik, in der die Fäden aller unserer Untersuchungen auf rein immanentem Gebiete zusammenlaufen werden, offen zu halten. Hier aber, in der Analytik, wo uns das Ding an sich als etwas ganz Allgemeines entgegengetreten ist, wo wir mithin den niedrigsten Standpunkt für das Ding an sich einnehmen, müssen wir bedingungslos die Aussage der Natur, daß eine einfache chemische Kraft nie vergeht, billigen.

Nehmen wir dagegen eine chemische Verbindung, z. B. Schwefelwasserstoff, so ist diese Kraft bereits vergänglich. Sie ist weder Schwefel, noch Wasserstoff, sondern ein Drittes, eine fest in sich geschlossene Kraftsphäre, aber eine zerstörbare Kraft. Zerlege ich sie in die Grundkräfte, so ist sie vernichtet. Wo ist jetzt diese eigenthümliche Kraft, welche einen ganz bestimmten, vom Schwefel sowohl, als vom Wasserstoff verschiedenen Eindruck auf mich machte? Sie ist todt, und wir können uns ganz wohl denken, daß diese Verbindung überhaupt, unter gewissen Umständen, aus der Erscheinung für immer treten wird.

Im organischen Reich ist durchweg Dasselbe der Fall. Der Unterschied zwischen chemischer Verbindung und Organismus wird uns in der Physik beschäftigen; hier geht er uns Nichts an. Jeder

Organismus besteht aus einfachen chemischen Kräften, die, wie Schwefel und Wasserstoff im Schwefelwasserstoff, in einer einzigen höheren, durchaus geschlossenen und einheitlichen, Kraft aufgehoben sind. Bringen wir einen Organismus in das chemische Laboratorium und untersuchen ihn, so werden wir immer, er sei ein Thier oder eine Pflanze, nur einfache chemische Kräfte in ihm finden.

Was sagt nun die Natur, wenn wir sie über die in einem Organismus lebende höhere Kraft befragen? Sie sagt: die Kraft ist da, so lange der Organismus lebt. Löst er sich auf, so ist die Kraft todt. Ein anderes Zeugniß giebt sie nicht ab, weil sie nicht kann. Es ist ein Zeugniß von der allergrößten Wichtigkeit, das nur ein verdunkelter Geist verdrehen kann. Stirbt ein Organismus, so werden die in ihm gebundenen Kräfte wieder frei ohne den geringsten Verlust, aber die Kraft, welche die chemischen Kräfte seither beherrschte, ist todt. Soll sie noch getrennt von ihnen leben? Wo ist der zerstörte Schwefelwasserstoff? wo die höhere Kraft der verbrannten Pflanze oder des getödteten Thieres? Schweben sie zwischen Himmel und Erde? Flogen sie auf einen Stern der Milchstraße? Die Natur, die einzige Quelle der Wahrheit, kann allein Auskunft geben, und die Natur sagt: sie sind todt.

So unmöglich es für uns ist, ein Entstehen aus Nichts zu denken, so leicht können wir uns alle Organismen und alle chemischen Verbindungen für immer vernichtet denken.

Aus diesen Betrachtungen ziehen wir folgende Resultate:

1) alle einfachen chemischen Kräfte sind, so weit unsere Erfahrung bis jetzt reicht, unzerstörbar;
2) alle chemischen Verbindungen und alle organischen Kräfte sind dagegen zerstörbar.

Die Verwechselung der Substanz mit den chemischen einfachen Kräften ist so alt, wie die Philosophie selbst. Das Gesetz der Beharrlichkeit der Substanz lautet:

„Die Substanz ist unentstanden und unvergänglich."

Nach unseren Untersuchungen ist die Substanz eine ideale Verbindung, auf Grund der apriorischen Verstandesform Materie, und die Natur ein Ganzes von Kräften. Das gedachte Gesetz würde also in unserer Sprache lauten:

Alle Kräfte in der Welt sind unentstanden und unvergänglich.

Wir haben dagegen in redlicher Forschung gefunden:

1) daß alle Kräfte, ohne Ausnahme, entstanden sind;
2) daß nur einige Kräfte unvergänglich sind.

Zugleich machten wir jedoch den Vorbehalt, diese Unvergänglichkeit der einfachen chemischen Kräfte in der Physik und Metaphysik nochmals zu prüfen.

28.

Wir haben gesehen, daß jedes Ding an sich eine Kraftsphäre hat, und daß dieselbe kein eitler Schein ist, den die apriorische Verstandesform Raum aus eigenen Mitteln hinzaubert. Wir haben ferner, vermittelst der außerordentlich wichtigen Verknüpfung Gemeinschaft, erkannt, daß diese Kräfte im innigsten dynamischen Zusammenhang stehen, und gelangten so zu einer Totalität von Kräften, zu einer fest geschlossenen Collectiv-Einheit.

Hiermit aber haben wir die Endlichkeit des Weltalls behauptet, was jetzt näher zu begründen ist. Werden wir uns zuvor über die Bedeutung der Sache klar. Nicht um ein geschlossenes endliches immanentes Gebiet, welches jedoch von allen Seiten von einem unendlichen transscendenten umgeben wäre, handelt es sich; sondern, da das transscendente Gebiet thatsächlich nicht mehr existirt, um ein allein noch existirendes immanentes, das endlich sein soll.

Wie kann diese scheinbar dreiste Behauptung begründet werden? Wir haben nur zwei Wege vor uns. Entweder liefern wir den Beweis mit Hülfe der Vorstellung, oder rein logisch. —

Der Punkt-Raum ist, wie ich oben sagte, gleich gefällig, einem Sandkorn und einem Palast die Grenze zu geben. Bedingung ist nur, daß er von einem Dinge an sich, oder in Ermangelung eines solchen, von einem reproducirten Sinneseindruck sollicitirt werde. Nun haben wir eine vorliegende Welt: unsere Erde unter uns, und den gestirnten Himmel über uns, und einem naiven Gemüth mag es deshalb wohl scheinen, daß die Vorstellung einer endlichen Welt möglich sei. Die Wissenschaft zerstört aber diesen Wahn. Mit jedem Tage erweitert sie die Kraftsphäre des Weltalls, oder, subjektiv ausgedrückt, zwingt sie täglich den Punktraum des Verstandes, seine drei Dimensionen zu verlängern. Die Welt ist also einstweilen noch unermeßlich groß, d. h. der Verstand kann ihr noch keine Grenze setzen. Ob er dazu gelangen wird, müssen wir dahingestellt sein lassen. Wir müssen demnach darauf verzichten, das Weltall im Kleinen in ähnlicher Weise

anschaulich zu gestalten, wie wir durch plastische Nachbildung der Erdoberfläche die Gestaltung unserer Erde uns faßlich machen, und müssen es geradezu aussprechen, daß wir auf dem Wege der Vorstellung nicht zum Ziele gelangen, also auf anschauliche Weise die Endlichkeit der Welt nicht beweisen können. Somit bleibt uns nur die unerbittliche Logik.

Und, in der That, es fällt ihr außerordentlich leicht, die Endlichkeit der Welt zu beweisen.

Das Weltall ist nicht eine einzige Kraft, eine einfache Einheit, sondern ein Ganzes von endlichen Kraftsphären. Nun kann ich keiner dieser Kraftsphären eine unendliche Ausdehnung geben; denn erstens würde ich damit den Begriff selbst zerstören, dann die Mehrzahl zur Einzahl machen, d. h. der Erfahrung in's Gesicht schlagen. Neben einer einzigen unendlichen hat keine andere Kraftsphäre mehr Platz, und das Wesen der Natur wäre einfach aufgehoben. Eine Totalität e n d l i c h e r Kraftsphären muß aber nothwendig e n d l i c h sein.

Hiergegen wäre einzuwenden, daß zwar in der Welt nur endliche Kräfte anzutreffen, daß aber unendlich viele endlichen Kräfte vorhanden seien, folglich sei die Welt keine Totalität, sondern sie sei unendlich.

Hierauf ist zu erwidern: Alle Kräfte der Welt sind entweder einfache chemische Kräfte, oder Verbindungen solcher. Erstere sind zu zählen und ferner sind alle Verbindungen auf diese wenigen einfachen Kräfte zurückzuführen. Unendlich kann, wie oben ausgeführt wurde, keine einfache Kraft sein, wenn wir auch jede summarisch als unermeßlich groß bezeichnen dürfen. Folglich ist die Welt, im Grunde genommen, die Summe der einfachen Kräfte, welche alle endlich sind, d. h. die Welt ist endlich.

Warum lehnt sich nun etwas in uns gegen dieses Resultat immer und immer wieder auf? Weil die Vernunft mit der Verstandesform R a u m Mißbrauch treibt. Der Raum hat nur Bedeutung für die Erfahrung; er ist nur eine Bedingung a priori der Möglichkeit der Erfahrung, ein Mittel, um die Außenwelt zu erkennen. Die Vernunft ist, wie wir gesehen haben, nur dann berechtigt, von sich aus den Raum auseinander treten zu lassen (wie man auf die Feder eines Stockdegens drückt), wenn sie reproducirt oder für die Mathematik die reine Anschauung einer Räumlichkeit

herzustellen hat. Es ist klar, daß der Mathematiker eine solche Räumlichkeit nur in den kleinsten Dimensionen nöthig hat, um seine sämmtlichen Beweise zu demonstriren; es ist aber auch klar, daß gerade die Herstellung des mathematischen Raums für den Mathematiker die Klippe ist, an der die Vernunft pervers wird und den Mißbrauch begeht. Denn wenn wir die logisch gesicherte Endlichkeit der Welt (so gut es eben gehen mag) im Bilde zu erfassen uns bestreben und den Raum zu diesem Zwecke auseinander treten lassen, so veranlaßt sofort die perverse Vernunft den Raum, seine Dimensionen über die Grenzen der Welt hinaus zu erweitern. Dann wird die Klage laut: wir haben zwar eine endliche Welt, aber in einem Raume, den wir nie vollenden können, weil sich die Dimensionen immerfort verlängern (oder besser: wir haben zwar eine endliche Welt, aber im absoluten Nichts).

Hiergegen giebt es nur ein Mittel. Wir haben uns kräftig auf die logische Endlichkeit der Welt und auf die Erkenntniß zu stützen, daß der zu einem grenzenlosen mathematischen Raume mit Zwang erweiterte Punkt-Raum ein Gedankending ist, in unserem Kopfe allein existirt und keine Realität hat. Auf diese Weise sind wir wie gefeit und widerstehen mit kritischer Besonnenheit der Versuchung, einsame Wollust mit unserem Geiste zu treiben und die Wahrheit dabei zu verrathen.

29.

Ebenso kann uns nur kritische Besonnenheit vor anderen großen Gefahren behüten, die ich jetzt darlegen will.

Wie es in der Natur des Punkt-Raumes liegt, daß er von Null in indefinitum nach drei Dimensionen auseinander tritt, so liegt es auch in seiner Natur, irgend eine beliebige reine (mathematische) Räumlichkeit immer kleiner werden zu lassen, bis er wieder Punkt-Raum, d. h. Null ist. Wie die Schnecke ihre Fühlhörner, so zieht er seine Dimensionen in sich zurück und wird wieder unthätige Verstandesform. Diese subjektive Fähigkeit, Raum genannt, kann gar nicht anders beschaffen gedacht werden, denn sie ist eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und für die Außenwelt allein veranlagt, ohne welche sie gar keine Bedeutung hat. Nun sieht aber selbst der Blödeste ein, daß eine Erkenntnißform, die einerseits den verschiedenartigsten Dingen (den größten und den kleinsten und bald

den größten, bald den kleinsten) als Objekten die Grenze setzen, andererseits auch helfen soll, die Totalität aller Dinge an sich, das Weltall, zu erfassen, im Fortschreiten sowohl als im Rückschreiten bis Null, unbeschränkt sein muß; denn hätte sie eine Grenze für das Auseinandertreten, so könnte sie eine reale Kraftsphäre jenseits dieser Grenze nicht gestalten; und hätte sie für das Zurücktreten eine Grenze vor Null, so würden alle diejenigen Kraftsphären für unsere Erkenntniß ausfallen, welche zwischen Null und dieser Grenze lägen.

Im letzten Abschnitt haben wir gesehen, daß die Vernunft mit der Grenzenlosigkeit des Punkt-Raumes im Auseinandertreten Mißbrauch treiben und zu einem endlichen Weltall in einem unendlichen Raume gelangen könne. Jetzt haben wir den Mißbrauch zu beleuchten, den die Vernunft mit der Schrankenlosigkeit des Raumes im Zurückschreiten bis Null treibt, oder mit anderen Worten: wir stehen vor der unendlichen Theilbarkeit des mathematischen Raumes.

Denken wir uns eine reine Räumlichkeit, etwa einen Kubikzoll, so können wir diesen in indefinitum theilen, d. h. das Zurücktreten der Dimensionen in den Nullpunkt wird immer verhindert. Wir mögen theilen jahrelang, jahrhundertelang, jahrtausendelang — immer würden wir vor einer Resträumlichkeit stehen, die nochmals getheilt werden kann u. s. w. in infinitum. Hierauf beruht die sogenannte unendliche Theilbarkeit des mathematischen Raumes, wie auf dem Auseinandertreten in infinitum des Punkt-Raumes die Unendlichkeit des mathematischen Raumes beruht.

Was thun wir aber, indem wir von einer bestimmten Räumlichkeit ausgehen und sie rastlos theilen? Wir spielen mit Feuer, wir sind große Kinder, denen jeder Besonnene auf die Finger schlagen soll. Oder ist etwa unser Verfahren nicht dem von Kindern zu vergleichen, welche in Abwesenheit der Eltern, eine geladene Pistole, die einen ganz bestimmten Zweck hat, zwecklos handhaben? Der Raum ist nur für die Erkenntniß der Außenwelt bestimmt; er soll jedes Ding an sich, es sei so groß wie der Montblanc, oder so klein wie ein Infusionsthierchen, begrenzen: das ist sein Zweck, wie der der geladenen Pistole, einen Einbrecher zu Boden zu strecken. Nun lösen wir aber den Raum von der Außenwelt ab und machen ihn

dadurch zu einem gefährlichen Spielzeug, oder wie ich schon oben, nach Pückler, sagte: wir treiben mit unserem Geiste „einsame Wollust.“

30.

Die Theilung in indefinitum einer gegebenen reinen Räumlichkeit hat übrigens insofern eine unschuldige Seite, als ein Gedankending, eine Räumlichkeit, welche nur im Kopfe des Theilenden liegt und keine Realität hat, getheilt wird. Ihre Gefährlichkeit wird aber verdoppelt, wenn die unendliche Theilbarkeit des mathematischen Raumes, geradezu frevelhaft, auf die Kraft, das Ding an sich, übertragen wird. Auch folgt dem unsinnigen Beginnen sofort die Strafe auf dem Fuße: der logische Widerspruch.

Jede chemische Kraft ist theilbar; hiergegen läßt sich nichts einwenden, denn so lehrt die Erfahrung. Aber sie besteht vor der Theilung nicht aus Theilen, ist kein Aggregat von Theilen, denn die Theile werden erst wirklich in der Theilung selbst. Die chemische Kraft ist eine homogene einfache Kraft von durchaus gleicher Intensität und hierauf beruht ihre Theilbarkeit, d. h. jeder abgelöste Theil ist, seinem Wesen nach, nicht im geringsten von dem Ganzen verschieden.

Sehen wir nun von der realen Theilung ab, welche sowohl die Natur nach ihren Gesetzen, als auch der Mensch in planvoller Arbeit zu practischem Nutzen bewerkstelligt, und deren Resultat immer bestimmte Kraftsphären sind, so verbleibt die müßige frivole Theilung.

Die perverse Vernunft nimmt irgend einen Theil einer chemischen Kraft, etwa einen Kubikzoll Eisen, und theilt ihn in Gedanken immerfort, immerfort in indefinitum, und gewinnt zuletzt die Ueberzeugung, daß sie niemals, möchte sie auch Billionen Jahre lang theilen, zu einem Ende käme. Zugleich aber sagt ihr die Logik, daß ein Kubikzoll Eisen, also eine endliche Kraftsphäre, unmöglich aus unendlich vielen Theilen zusammengesetzt sein könne, ja daß es überhaupt gänzlich unstatthaft sei, von unendlich vielen Theilen eines Objekts zu sprechen; denn lediglich in der ungehinderten Thätigkeit in indefinitum eines Erkentnißvermögens besteht die Unterlage für den Begriff Unendlichkeit,

hier also im ungehinderten Progressus der Theilung, nie, nie auf realem Gebiete.

In die Höhle hinein kann also die perverse Vernunft an der Hand der rastlosen Theilung, aber, einmal darin, muß sie auch immer vorwärts. Zurück zur endlichen Kraftsphäre, von der sie ausgegangen ist, kann sie nicht mehr. In dieser verzweifelten Lage reißt sie sich nun von ihrem Führer gewaltsam los und postulirt das Atom, d. h. eine Kraftsphäre, die nicht mehr theilbar sein soll. Natürlich kann sie jetzt, durch Aneinanderfügung solcher Atome, zum Kubikzoll Eisen zurück, aber um welchen Preis: sie hat sich in Widerspruch mit sich selbst gesetzt!

Will der Denker redlich bleiben, so muß er besonnen sein. Die Besonnenheit ist die einzige Waffe gegen den Mißbrauch, den eine perverse Vernunft mit unserem Erkenntnißvermögen zu treiben aufgelegt ist. Im vorliegenden Fall wird also von uns auf realem Gebiete die Theilbarkeit der chemischen Kräfte gar nicht in Frage gestellt. Wohl aber sträuben wir uns aus aller Macht erstens gegen die unendliche Theilbarkeit der Kräfte, weil eine solche nur behauptet werden kann, wenn, auf die tollste Weise, auf das Ding an sich das (außerdem mißbrauchte) Wesen eines Erkenntnißvermögens übertragen wird; zweitens gegen die Zusammensetzung der Kraft aus Theilen. Wir verwerfen also die unendliche Theilbarkeit der Kraft und das Atom.

Wie ich oben sagte, muß ein Erkenntnißvermögen, das allen Kräften, die in einer Erfahrung vorkommen können, die Grenzen setzen soll, nothwendig so beschaffen sein, daß es unbeschränkt auseinander treten kann und auf dem Rückweg nach Null, keinerlei Grenze vorfindet. Wenden wir es jedoch einseitig an, d. h. abgelöst von der Erfahrung, für die es doch allein bestimmt ist, und machen Schlüsse, welche wir aus seiner Natur zogen, verbindlich für das Ding an sich, so gerathen wir in Widerspruch mit der reinen Vernunft: ein großes Uebel!

31.

Wir haben schließlich noch mit kritischem Geiste einer Gefahr zu entfliehen, die sich aus der Zeit erhebt.

Die Zeit ist, wie wir wissen, eine ideale Verbindung a posteriori, auf Grund der apriorischen Form Gegenwart gewonnen,

und ist Nichts ohne die Grundlage der realen Succession. Mit ihrer mächtigen Führung gelangten wir zum Anfang der Welt, an die Grenze einer untergegangenen vorweltlichen Existenz, des transscendenten Gebietes. Hier wird sie ohnmächtig, hier mündet sie in eine vergangene Ewigkeit, welches Wort lediglich die subjektive Bezeichnung für den Mangel an aller und jeder realen Succession ist.

Die kritische Vernunft bescheidet sich; nicht so die perverse Vernunft. Diese ruft die Zeit wieder in's Leben zurück und stachelt sie an, in indefinitum weiterzueilen ohne reale Unterlage, ungeachtet der waltenden Ewigkeit.

Hier liegt nackter als irgendwo der Mißbrauch zu Tage, der mit einem Erkenntnißvermögen gemacht werden kann. Leere Momente werden unaufhörlich verbunden und eine Linie wird fortgesetzt, welche bis zum transscendenten Gebiete wohl eine feste, sichere Grundlage, die reale Entwicklung, hatte, jetzt aber in der Luft schwebt.

Wir haben hier nichts Anderes zu thun, als uns auf die reine Vernunft zu stützen und das thörichte Treiben einfach zu verbieten.

Wenn nun auch a parte ante die reale Bewegung, deren subjektiver Maßstab die Zeit allein ist, einen Anfang hatte, so ist damit doch keineswegs gesagt, daß sie a parte post ein Ende haben müsse. Die Lösung dieses Problems hängt von der Antwort auf die Frage ab: sind die einfachen chemischen Kräfte unzerstörbar? Denn es ist klar, daß die reale Bewegung endlos sein muß, wenn die einfachen chemischen Kräfte unzerstörbar sind.

Hieraus folgt also:

1) daß die reale Bewegung einen Anfang genommen hat;
2) daß die reale Bewegung endlos ist. Letzteres Urtheil fällen wir mit dem Vorbehalt einer Revision in der Physik und Metaphysik.

32.

Diese Untersuchungen und die früheren unseres Erkenntnißvermögens begründen nach meiner Ueberzeugung den echten transscendentalen oder kritischen Idealismus, der nicht mit Worten allein, sondern wirklich den Dingen an sich ihre empirische Realität läßt, d. h. ihnen Ausdehnung und Bewegung, unabhängig vom Subjekt, von Raum und Zeit, zugesteht. Sein Schwer-

punkt liegt in der materiellen Objektivirung der Kraft, und ist er in dieser Hinsicht transscendental, welches Wort die Abhängigkeit des Objekts vom Subjekt bezeichnet.

Kritischer Idealismus dagegen ist er, weil er die perverse Vernunft (perversa ratio) zügelt und ihr nicht gestattet:

a. die Causalität zur Herstellung unendlicher Reihen zu mißbrauchen;
b. die Zeit von ihrer unentbehrlichen Grundlage, der realen Entwicklung, abzulösen und sie zu einer Linie leerer Momente zu machen, die aus der Unendlichkeit kommt und in die Unendlichkeit weitereilt;
c. den mathematischen Raum und die Substanz für mehr als bloße Gedankendinge zu halten, und
d. außerdem diesem realen Raum Unendlichkeit und dieser realen Substanz absolute Beharrlichkeit anzudichten.

Ferner gestattet der kritische Idealismus noch weniger der perversen Vernunft die willkürliche Uebertragung solcher Hirngespinnste auf die Dinge an sich und annullirt ihre dreisten Behauptungen:

a. das reine Sein der Dinge falle in die unendlichen Causalreihen;
b. das Weltall sei unendlich und die chemischen Kräfte seien in's Unendliche theilbar oder sie seien ein Aggregat von Atomen;
c. die Weltentwicklung habe keinen Anfang;
d. alle Kräfte seien unzerstörbar.

Die zwei Urtheile, welche wir fällen mußten:

1) die einfachen chemischen Kräfte sind unzerstörbar,
2) die Weltentwicklung hat kein Ende,

erklärten wir für revisionsbedürftig.

Als ein wichtiges positives Ergebniß haben wir dann noch anzuführen, daß uns der transscendentale Idealismus zu einem transscendenten Gebiete brachte, das den Forscher, weil es nicht mehr existirt, nicht belästigen kann.

Hierdurch befreit der kritische Idealismus jede redliche und treue Naturbeobachtung von Inkonsequenzen und Schwankungen und macht die Natur wieder zur einzigen Quelle aller Wahrheit, die Keiner, verlockt von Truggestalten und Luftspiegelungen, ungestraft verläßt: denn er muß in der Wüste verschmachten.

und ist Nichts ohne die Grundlage der realen Succession. Mit ihrer mächtigen Führung gelangten wir zum Anfang der Welt, an die Grenze einer untergegangenen vorweltlichen Existenz, des transscendenten Gebietes. Hier wird sie ohnmächtig, hier mündet sie in eine vergangene Ewigkeit, welches Wort lediglich die subjektive Bezeichnung für den Mangel an aller und jeder realen Succession ist.

Die kritische Vernunft bescheidet sich; nicht so die perverse Vernunft. Diese ruft die Zeit wieder in's Leben zurück und stachelt sie an, in indefinitum weiterzueilen ohne reale Unterlage, ungeachtet der waltenden Ewigkeit.

Hier liegt nackter als irgendwo der Mißbrauch zu Tage, der mit einem Erkenntnißvermögen gemacht werden kann. Leere Momente werden unaufhörlich verbunden und eine Linie wird fortgesetzt, welche bis zum transscendenten Gebiete wohl eine feste, sichere Grundlage, die reale Entwicklung, hatte, jetzt aber in der Luft schwebt.

Wir haben hier nichts Anderes zu thun, als uns auf die reine Vernunft zu stützen und das thörichte Treiben einfach zu verbieten.

Wenn nun auch a parte ante die reale Bewegung, deren subjektiver Maßstab die Zeit allein ist, einen Anfang hatte, so ist damit doch keineswegs gesagt, daß sie a parte post ein Ende haben müsse. Die Lösung dieses Problems hängt von der Antwort auf die Frage ab: sind die einfachen chemischen Kräfte unzerstörbar? Denn es ist klar, daß die reale Bewegung endlos sein muß, wenn die einfachen chemischen Kräfte unzerstörbar sind.

Hieraus folgt also:

1) daß die reale Bewegung einen Anfang genommen hat;
2) daß die reale Bewegung endlos ist. Letzteres Urtheil fällen wir mit dem Vorbehalt einer Revision in der Physik und Metaphysik.

32.

Diese Untersuchungen und die früheren unseres Erkenntnißvermögens begründen nach meiner Ueberzeugung den echten transscendentalen oder kritischen Idealismus, der nicht mit Worten allein, sondern wirklich den Dingen an sich ihre empirische Realität läßt, d. h. ihnen Ausdehnung und Bewegung, unabhängig vom Subjekt, von Raum und Zeit, zugesteht. Sein Schwer-

punkt liegt in der materiellen Objektivirung der Kraft, und ist er in dieser Hinsicht transscendental, welches Wort die Abhängigkeit des Objekts vom Subjekt bezeichnet.

Kritischer Idealismus dagegen ist er, weil er die perverse Vernunft (perversa ratio) zügelt und ihr nicht gestattet:

a. die Causalität zur Herstellung unendlicher Reihen zu mißbrauchen;
b. die Zeit von ihrer unentbehrlichen Grundlage, der realen Entwicklung, abzulösen und sie zu einer Linie leerer Momente zu machen, die aus der Unendlichkeit kommt und in die Unendlichkeit weitereilt;
c. den mathematischen Raum und die Substanz für mehr als bloße Gedankendinge zu halten, und
d. außerdem diesem realen Raum Unendlichkeit und dieser realen Substanz absolute Beharrlichkeit anzudichten.

Ferner gestattet der kritische Idealismus noch weniger der perversen Vernunft die willkürliche Uebertragung solcher Hirngespinnste auf die Dinge an sich und annullirt ihre dreisten Behauptungen:

a. das reine Sein der Dinge falle in die unendlichen Causalreihen;
b. das Weltall sei unendlich und die chemischen Kräfte seien in's Unendliche theilbar oder sie seien ein Aggregat von Atomen;
c. die Weltentwicklung habe keinen Anfang;
d. alle Kräfte seien unzerstörbar.

Die zwei Urtheile, welche wir fällen mußten:

1) die einfachen chemischen Kräfte sind unzerstörbar,
2) die Weltentwicklung hat kein Ende,

erklärten wir für revisionsbedürftig.

Als ein wichtiges positives Ergebniß haben wir dann noch anzuführen, daß uns der transscendentale Idealismus zu einem transscendenten Gebiete brachte, das den Forscher, weil es nicht mehr existirt, nicht belästigen kann.

Hierdurch befreit der kritische Idealismus jede redliche und treue Naturbeobachtung von Inkonsequenzen und Schwankungen und macht die Natur wieder zur einzigen Quelle aller Wahrheit, die Keiner, verlockt von Truggestalten und Luftspiegelungen, ungestraft verläßt: denn er muß in der Wüste verschmachten.

Ein Kerl, der speculirt,
Ist wie ein Thier auf dürrer Heide,
Von einem bösen Geist im Kreis herum geführt,
Und rings umher liegt schöne grüne Weide.
(Goethe.)

33.

Das für unsere weiteren Untersuchungen wichtigste Resultat der bisherigen ist: daß die Dinge an sich für das Subjekt substanzielle Objekte und, unabhängig vom Subjekt, sich bewegende Kräfte mit einer bestimmten Wirksamkeitssphäre sind. Wir erlangten es durch sorgfältige Analyse der nach außen gerichteten Erkenntnißvermögen, also ganz auf dem Boden der objektiven Welt; denn die auf dem Wege nach innen gewonnene Zeit hätten wir ebenso gut an unserem Leib oder in unserem Bewußtsein von anderen Dingen herstellen können.

Mehr aber als die Erkenntniß, daß das dem Objekt zu Grunde liegende Ding an sich eine Kraft von einem bestimmten Umfang und mit einer bestimmten Bewegungsfähigkeit ist, kann auf dem Wege nach außen nicht erlangt werden. Was die Kraft an und für sich sei, wie sie wirke, wie sie sich bewege — dieses Alles können wir nach außen nicht erkennen. Auch müßte die immanente Philosophie hier abschließen, wenn wir nur erkennendes Subjekt wären; denn was sie auf Grund dieser einseitigen Wahrheit über die Kunst, über die Handlungen der Menschen und die Bewegung der ganzen Menschheit aussagen würde, wäre von zweifelhaftem Werthe: es könnte so sein und könnte auch nicht so sein, kurz sie verlöre den sicheren Boden unter sich und allen Muth, und müßte deshalb ihre Forschung abbrechen.

Aber der Weg nach außen ist nicht der einzige, der uns geöffnet ist. Wir können bis in das innerste Herz der Kraft eindringen; denn jeder Mensch gehört zur Natur, ist selbst eine Kraft und zwar eine selbstbewußte Kraft. Das Wesen der Kraft muß im Selbstbewußtsein zu erfassen sein.

So wollen wir denn jetzt aus der zweiten Quelle der Erfahrung, dem Selbstbewußtsein, schöpfen.

Versenken wir uns in unser Inneres, so hören die Sinne und der Verstand, das nach außen gerichtete Erkenntnißvermögen,

gänzlich zu functioniren auf; sie werden gleichsam ausgehängt und nur die oberen Erkenntnißvermögen bleiben in Thätigkeit. Wir haben im Innern keine Eindrücke, zu denen wir eine von ihnen verschiedene Ursache erst zu suchen hätten; wir können uns ferner innerlich nicht räumlich gestalten und sind völlig immateriell, d. h. in uns findet das Causalitätsgesetz keine Anwendung und wir sind frei von Raum und Materie.

Obgleich wir nun völlig unräumlich sind, d. h. nicht zur Anschauung einer Gestalt unseres Innern gelangen können, so sind wir deswegen doch kein mathematischer Punkt. Wir fühlen unsere Wirksamkeitssphäre genau so weit, als sie reicht, nur fehlt uns das Mittel sie zu gestalten. Bis in die äußersten Spitzen unseres Körpers reicht das Gemeingefühl der Kraft, und wir fühlen uns weder concentrirt in einen Punkt, noch zerfließend in indefinitum, sondern in einer ganz bestimmten Sphäre. Diese Sphäre werde ich von jetzt an die reale Individualität nennen: sie ist der erste Grundpfeiler der rein immanenten Philosophie.

Prüfen wir uns weiter, so finden wir uns, wie schon oben dargelegt wurde, in unaufhörlicher Bewegung. Unsere Kraft ist wesentlich ruhe- und rastlos. Niemals, selbst nicht für die Dauer des kleinsten Theils eines Augenblicks, sind wir in absoluter Ruhe; denn Ruhe ist Tod, und die denkbar kleinste Unterbrechung des Lebens wäre Verlöschung der Lebensflamme. Wir sind also wesentlich ruhelos; jedoch fühlen wir uns nur in Bewegung im Selbstbewußtsein.

Der Zustand unseres innersten Wesens berührt gleichsam immer, als realer Punkt der Bewegung, das Bewußtsein, oder es schwimmt, wie ich früher sagte, die Gegenwart auf dem Punkte der Bewegung. Unseres inneren Lebens sind wir uns stets in der Gegenwart bewußt. Wäre dagegen die Gegenwart die Hauptsache und stände mithin der Punkt der Bewegung auf ihr, so müßte mein Wesen während jeder Intermittenz meines Selbstbewußtseins (in Ohnmachten, im Schlaf) total ruhen, d. h. der Tod würde es treffen und es könnte sein Leben nicht wieder entzünden. Die Annahme, daß wirklich der Punkt der Bewegung von der Gegenwart (auch die reale Bewegung von der Zeit) abhängig sei, ist, wie die, daß der Raum den Dingen Ausdehnung verleihe, ebenso absurd, als sie nothwendig für den

Entwicklungsgang der Philosophie war, wodurch ich ausdrücken will, daß es einen höheren Grad von Absurdität gar nicht geben kann.

Indem sich nun die Vernunft des Uebergangs von Gegenwart zur Gegenwart bewußt wird, gewinnt sie, auf die früher erörterte Weise, die Zeit und zugleich die reale Succession, welche ich von jetzt an, in Beziehung auf die reale Individualität, die reale Bewegung nennen werde: sie ist der zweite Grundpfeiler der immanenten Philosophie.

Es ist die größte Täuschung, in der man befangen sein kann, wenn man glaubt, auf dem Wege nach innen wären wir, wie auf dem Wege nach außen, erkennend und dem Erkennenden stünde ein Erkanntes gegenüber. Wir befinden uns mitten im Dinge an sich, von einem Objekt kann gar nicht mehr die Rede sein, und wir erfassen unmittelbar den Kern unseres Wesens, durch das Selbstbewußtsein, im Gefühl. Es ist ein unmittelbares Innewerden unseres Wesens durch den Geist, oder besser durch die Sensibilität.

Was ist nun die im Kern unseres Innern sich entschleiernde Kraft? Es ist der Wille zum Leben.

Wann immer wir auch den Weg nach innen betreten — mögen wir uns in scheinbarer Ruhe und Gleichgültigkeit antreffen, mögen wir selig erbeben unter dem Kusse des Schönen, mögen wir rasen und toben in wildester Leidenschaft oder zerfließen in Mitleid, mögen wir „himmelhoch jauchzen“ oder „zum Tode betrübt sein“ — immer sind wir Wille zum Leben. Wir wollen da sein, immer da sein; weil wir das Dasein wollen, sind wir und weil wir das Dasein wollen, verbleiben wir im Dasein. Der Wille zum Leben ist der innerste Kern unseres Wesens; er ist immer thätig, wenn auch oft nicht an der Oberfläche. Um sich hiervon zu überzeugen, bringe man das ermattetste Individuum in wirkliche Todesgefahr und der Wille zum Leben wird sich enthüllen, in allen Zügen mit entsetzlicher Deutlichkeit die Begierde nach Dasein tragend: sein Heißhunger nach Leben ist unersättlich.

Wenn aber der Mensch wirklich das Leben nicht mehr will, so vernichtet er sich auch sofort durch die That. Die Meisten wünschen sich nur den Tod, sie wollen ihn nicht.

Dieser Wille ist eine sich entwickelnde Individualität, was identisch ist mit der von außen gefundenen sich bewegenden Wirksamkeitssphäre. Aber er ist durch und durch frei von Materie.

Dieses unmittelbare Erfassen der Kraft auf dem Wege nach innen als frei von Materie betrachte ich als Siegel, das die Natur unter meine Erkennntnißtheorie drückt. Nicht der Raum, nicht die Zeit, unterscheiden das Ding an sich vom Objekt, sondern die Materie allein macht das Objekt zu einer bloßen Erscheinung, die mit dem erkennenden Subjekt steht und fällt.

Als das wichtigste Ergebniß der Analytik halten wir den vom Subjekt total unabhängigen individuellen, sich bewegenden Willen zum Leben fest in der Hand. Er ist der Schlüssel, der in das Herz der Physik, Aesthetik, Ethik, Politik und Metaphysik führt.

Physik.

Magnetes Geheimniß, erkläre mir das!
Kein größer Geheimniß als Liebe und Haß.

Goethe.

Suchet in euch, so werdet ihr Alles finden und erfreuet euch, wenn da draußen, wie ihr es immer heißen möget, eine Natur liegt, die Ja und Amen zu Allem sagt, was ihr in euch selbst gefunden habt.

Goethe.

1.

Ich nehme zum Grundstein der Physik nicht die unsichtbar zwischen Himmel und Erde schwebende Gattung, den metaphysischen Artbegriff ohne Mark und Saft; noch weniger die sogenannten physikalischen Kräfte wie Schwere, Electricität u. s. w., sondern den in der Analytik gewonnenen realen individuellen Willen zum Leben. Wir haben ihn im innersten Kern unseres Wesens erfaßt als das der (von außen erkennbaren) Kraft zu Grunde Liegende, und da Alles in der Natur ohne Unterlaß wirkt, Wirksamkeit aber Kraft ist, so sind wir zu schließen berechtigt, daß jedes Ding an sich individueller Wille zum Leben ist.

2.

„Wille zum Leben“ ist eine Tautologie und eine Erklärung; denn das Leben ist vom Willen nicht zu trennen, selbst nicht im abstraktesten Denken. Wo Wille ist, da ist Leben und wo Leben Wille.

Andererseits erklärt das Leben den Willen, wenn Erklärung die Zurückführung eines Unbekannteren auf ein Bekannteres ist; denn wir nehmen das Leben als ein continuirliches Fließen wahr, auf dessen Pulse wir in jedem Augenblick den Finger legen können, während der Wille nur in den willkürlichen Handlungen deutlich für uns hervortritt.

Ferner sind Leben und Bewegung Wechselbegriffe; denn wo Leben ist, da ist Bewegung und umgekehrt, und ein Leben, das nicht Bewegung wäre, würde mit menschlichem Denken nicht zu begreifen sein.

Auch ist Bewegung die Erklärung des Lebens; denn Bewegung ist das erkannte oder gefühlte Merkmal des Lebens.

Dem Willen zum Leben ist also die Bewegung wesentlich; sie ist sein einziges echtes Prädicat, und an sie müssen wir

uns halten, um den ersten Schritt in der Physik machen zu können.

Ein klarer Blick in die Natur zeigt uns die verschiedenartigsten individuellen Willen. Die Verschiedenartigkeit muß im Wesen derselben begründet sein; denn das Objekt kann nur zeigen, was im Ding an sich liegt. Der Unterschied offenbart sich uns nun am deutlichsten in der Bewegung. Untersuchen wir dieselbe jetzt näher, so müssen wir die erste allgemeine Eintheilung der Natur gewinnen.

Hat der individuelle Wille eine einheitliche ungetheilte Bewegung, weil er selbst ganz und ungetheilt ist, so ist er als Objekt ein unorganisches Individuum. Selbstverständlich ist hier nur vom Trieb, von der inneren Bewegung, innerhalb einer bestimmten Individualität, die Rede.

Hat der Wille dagegen eine resultirende Bewegung, welche daraus entsteht, daß er sich gespalten hat, so ist er als Objekt ein Organismus. Der ausgeschiedene Theil heißt Organ.

Die Organismen unterscheiden sich dann auf folgende Weise von einander:

Ist die Bewegung der Organe nur Irritabilität, die lediglich auf äußere Reize reagirt, so ist der Organismus eine Pflanze. Die resultirende Bewegung ist Wachsthum.

Ist ferner der individuelle Wille derartig theilweise in sich auseinandergetreten, daß ein Theil seiner Bewegung sich gespalten hat in ein Bewegtes und ein Bewegendes, in ein Gelenktes und einen Lenker, oder mit anderen Worten in Irritabilität und Sensibilität, welche zusammengenommen wieder den ganzen Theil der Bewegung bilden, so ist er als Objekt ein Thier. Die Sensibilität (mithin auch der Geist) ist also nichts weiter, als ein Theil der dem Willen wesentlichen Bewegung und als solche so gut eine Manifestation des Willens, wie die Irritabilität oder die restliche ganze Bewegung. Es giebt nur ein Princip in der Welt: individuellen Willen zum Leben, und er hat kein anderes neben sich.

Ein je größerer Theil der ganzen Bewegung sich gespalten hat, d. h. je größer die Intelligenz ist, desto höher ist die Stufe, auf welcher das Thier steht, und eine desto größere Bedeutung hat der Lenker für das Individuum; und je ungünstiger das Verhältniß der Sensibilität zur restlichen ungespaltenen Bewegung ist,

desto größer ist die restliche ganze Bewegung, welche hier auftritt als Instinkt, von dem der Kunsttrieb eine Abzweigung ist.

Ist schließlich durch eine weitere Spaltuug der restlichen ganzen Bewegung das Denken in Begriffen im individuellen Willen entstanden, so ist er ein Mensch.

Die resultirende Bewegung zeigt sich beim Thier, wie beim Menschen, als Wachsthum und willkürliche Bewegung.

Den Lenker einerseits, und das Gelenkte sowie die ungespaltene Bewegung andererseits, stelle ich unter dem Bilde eines sehenden Reiters und eines blinden Pferdes dar, welche mit einander verwachsen sind. Das Pferd ist Nichts ohne den Reiter, der Reiter Nichts ohne das Pferd. Es ist jedoch wohl zu bemerken, daß der Reiter auch nicht den geringsten direkten Einfluß auf den Willen hat und etwa das Pferd nach Gutdünken lenken kann. Der Reiter schlägt nur die Richtungen vor; das Pferd allein bestimmt die Richtung seiner Bewegung. Dagegen ist der indirekte Einfluß des Geistes auf den Willen von größter Bedeutung.

3.

Der Geist steht zum Willen des Thieres in einer zweifachen, zu dem des Menschen in einer dreifachen Beziehung. Die gemeinschaftlichen Beziehungen sind die folgenden. Zuerst lenkt der Geist, d. h. er giebt verschiedene Richtungen an und schlägt die vom Willen erwählte ein. Dann kettet er an den Willen das Gefühl, welches er steigern kann bis zum größten Schmerz und zur größten Wollust.

Die dritte Beziehung, beim Menschen allein, ist die, daß der Lenker durch das Selbstbewußtsein dem Willen die Fähigkeit giebt, in sein innerstes Wesen zu blicken.

Die beiden letzten Beziehungen können seinem Einflusse, obgleich er ein indirekter ist, eine große Gewalt geben und sein ursprüngliches Verhältniß zum Willen völlig umgestalten. Aus dem Sclaven, der nur zu gehorchen hat, wird erst ein Warner, dann ein Berather, schließlich ein Freund, in dessen Hände der Wille vertrauensvoll seine Geschicke legt.

4.

Zum Wesen des Willens gehört demnach nur die Bewegung und nicht Vorstellung, Gefühl und Selbstbewußtsein, welche Er-

scheinungen einer besonderen *gespaltenen* Bewegung sind. — Das *Bewußtsein* zeigt sich beim Menschen

1) als Gefühl,

2) als Selbstbewußtsein.

Die *Vorstellung* an sich ist ein unbewußtes Werk des Geistes und wird ihm erst bewußt durch die Beziehung auf das Gefühl oder auf das Selbstbewußtsein.

Der Wille zum Leben ist also zu definiren: als ein ursprünglich blinder, heftiger Drang oder Trieb, der durch Spaltung seiner Bewegung erkennend, fühlend und selbstbewußt wird.

Insofern der *individuelle* Wille zum Leben unter dem Gesetz einer der angeführten Bewegungsarten steht, offenbart er sein Wesen im Allgemeinen, welches ich, als solches, seine *Idee* im Allgemeinen nenne. Somit haben wir

1) die chemische Idee,

2) die Idee der Pflanze,

3) die Idee des Thieres,

4) die Idee des Menschen.

Insofern aber vom besonderen Wesen eines individuellen Willens zum Leben die Rede ist, von seinem eigenthümlichen Charakter, der Summe seiner Eigenschaften, nenne ich ihn *Idee* schlechthin, und haben wir mithin genau ebenso viele *Ideen*, als es *Individuen* in der Welt giebt. Die immanente Philosophie legt den Schwerpunkt der Idee dahin, wo ihn die Natur hinlegt: nämlich in das reale Individuum, nicht in die Gattung, welche nichts Anderes, als ein Begriff, wie Stuhl und Fenster, ist, oder in eine unfaßbare erträumte transscendente Einheit in, über oder hinter der Welt und coexistirend mit dieser.

5.

Wir haben jetzt den Ideen im Allgemeinen und den besonderen Ideen näher zu treten, und zwar in umgekehrter obiger Reihenfolge, weil wir die Idee des Menschen am unmittelbarsten erfassen. Es hieße „die Gestalt eines Dinges aus seinem Schatten erklären“, wollten wir uns die organischen Ideen durch die chemischen verständlich machen.

Die obige Scheidung der Ideen nach der Art ihrer Bewegung haben wir mit Hülfe der im Selbstbewußtsein gefundenen Thatsache der rastlosen Bewegung bewerkstelligt. Wenn nun auch die innere

Erfahrung, mit Absicht auf die unmittelbare Erfassung des Wesens der Dinge an sich, vor der äußeren den Vorzug verdient, so tritt sie dagegen vor letzterer, mit Absicht auf die Erkenntniß der Faktoren der Bewegung, zurück. In mir finde ich stets nur den individuellen Willen zum Leben in einer bestimmten Bewegung, einem bestimmten Zustande, dessen ich mir bewußt bin. Ich empfange nur die resultirende vieler Thätigkeiten; denn ich verhalte mich im Innern nicht erkennend. Weder erkenne ich meine Knochen, meine Muskeln, meine Nerven, meine Gefäße und Eingeweide, noch kommen mir ihre einzelnen Funktionen zum Bewußtsein: immer fühle ich nur einen Zustand meines Willens.

Zur vollkommenen Erkenntniß der Natur ist demnach die Heranziehung der Vorstellung nöthig, und wir müssen aus beiden Quellen der Erfahrung schöpfen; doch dürfen wir dabei nicht vergessen, daß wir auf dem Wege nach außen nie in das Wesen der Dinge gelangen, und daß deshalb, müßten wir wählen zwischen beiden Quellen der Erfahrung, die innere entschieden den Vorzug verdiente. Ich will dies an einem Bilde deutlich machen.

Man kann eine Locomotive auf drei Arten betrachten. Die erste Art ist eine genaue Untersuchung aller Theile und ihres Zusammenhangs. Man besichtigt den Feuerraum, den Kessel, die Ventile, die Röhren, die Cylinder, die Kolben, die Stangen, die Kurbeln, die Räder u. s. w. Die andere Art ist eine viel einfachere. Man fragt nur: was ist die Gesammtleistung aller dieser sonderbaren Theile? und ist gänzlich befriedigt von der Antwort: die einfache Bewegung des complicirten, pustenden Ungethüms vorwärts oder rückwärts auf geraden Schienen. Wer sich bloß mit dem erkannten Zusammenhang der Theile zufrieden giebt und die Bewegung des Ganzen, im Erstaunen über den wunderbaren Mechanismus, übersieht, steht Demjenigen nach, welcher die Bewegung allein in's Auge faßt. Aber Beide übertrifft Derjenige, welcher zuerst die Bewegung und dann die Zusammensetzung der Maschine sich klar macht.

So wollen wir jetzt auch, von einem sehr allgemeinen Gesichtspunkte aus, durch die Vorstellung ergänzen, was wir an der Hand der inneren Erfahrung gefunden haben.

Der menschliche Leib ist Objekt, d. h. er ist die durch die Erkenntnißformen gegangene Idee Mensch. Unabhängig vom Subjekt ist der Mensch reine Idee, individueller Wille.

Was wir also, nur die Bewegung im Auge haltend, Lenker nannten, ist auf dem Wege nach außen Funktion der Nervenmasse (also des Gehirns, Rückenmarks, der Nerven und der Knoten-Nerven) und das Gelenkte (Irritabilität) ist Funktion der Muskeln. Sämmtliche Organe sind vom Blut gebildet, aus ihm ausgeschieden worden. Im Blute liegt mithin nicht der ganze Wille, und seine Bewegung ist nur eine restliche ganze Bewegung.

Jedes Organ ist hiernach Objektivation einer bestimmten Bestrebung des Willens, die er als Blut nicht ausüben, sondern nur aktuiren kann. So ist das Gehirn die Objektivation der Bestrebung des Willens, die Außenwelt zu erkennen, zu fühlen und zu denken; so sind die Verdauungs- und Zeugungsorgane die Objektivation seines Strebens, sich im Dasein zu erhalten u. s. w.

Wenn aber auch das Blut, an sich betrachtet, nicht die Objektivation des ganzen Willens ist, so ist es doch im Organismus die Hauptsache, der Herr, der Fürst: es ist echter Wille zum Leben, wenn auch geschwächt und beschränkt.

Dagegen ist der ganze Organismus Objektivation des ganzen Willens: er ist die Auswickelung des ganzen Willens. Von diesem Gesichtspunkte aus ist der ganze Organismus die zur Vorstellung gewordene, objektivirte, Kraftsphäre des Willens, und jede Aktion des Organismus, sie sei nun Verdauung, Athmung, Sprechen, Greifen, Gehen, ist eine ganze Bewegung. So ist das Ergreifen eines Gegenstandes zunächst Zusammenschluß von Nerv und Muskel zu einer ganzen Theilbewegung, die That aber an sich Zusammenschluß dieser Theilbewegung mit der restlichen ganzen Bewegung des Blutes zu einer ganzen Bewegung des Willens. Die einheitliche Bewegung der chemischen Kraft ist eine einfache Aktion, die Bewegung eines Organismus eine zusammengesetzte, resultirende Aktion. Im Grunde sind beide identisch, wie es ja gleich ist, ob zehn Menschen vereint, oder ein Starker allein, eine Last heben.

Wie wir die Bewegung des menschlichen Willens nur scheiden konnten in Sensibilität und Irritabilität einerseits, und restliche ganze Bewegung andererseits, so stellen sich auch die Faktoren der Bewegung im Organismus nur dar als Nerven und Muskeln einerseits und Blut anderseits. Alles Andere ist Nebensache. Und von diesen drei Faktoren ist das Blut die Hauptsache und das Ursprüngliche, das Nerv und Muskel aus sich ausgeschieden hat. Es ist der ange-

schaute ungespaltene Wille zum Leben, die Objektivation unseres innersten Wesens, des Dämons, der im Menschen dieselbe Rolle, wie der Instinkt im Thiere spielt.

6.

Es ist indessen wohl zu bemerken, daß, obgleich die Nervenmasse, wie jeder andere Theil des Leibes, Objektivation des Willens ist, sie dennoch eine ganz exceptionelle Stellung im Organismus einnimmt. Schon oben haben wir gesehen, daß sie in sehr wichtigen Beziehungen zum Dämon steht und, wenn auch in totaler Abhängigkeit von ihm, wie fremd ihm gegenübertritt. Jedenfalls stehen die Muskeln dem Blute bedeutend näher, d. h. sie enthalten den größeren Theil der gespaltenen Bewegung, wie sich schon aus der Farbe und chemischen Zusammensetzung ergiebt. Hierzu tritt, daß ohne Nervenreiz kein Organ functioniren kann, während das Gehirn nur mit Hülfe des Blutes arbeitet. Aus diesen Gründen empfiehlt sich schon jetzt — wir werden später viel wichtigere Gründe finden — wenigstens diesen Theil der Nervenmasse (den objektivirten Geist) hervorzuheben und die Idee des Menschen in eine untrennbare Verbindung von Willen und Geist zu setzen; dabei aber stets im Auge behaltend, daß Alles, was zum Leibe gehört, nichts Anderes ist, als Objektivation des Willens, des einzigen Princips in der Welt, was ich nicht genug einschärfen kann.

7.

Die Idee des Menschen ist also eine untrennbare Einheit von Willen und Geist, oder eine untrennbare Verbindung eines bestimmten Willens mit einem bestimmten Geist.

Den Geist habe ich bereits in der Analytik zerlegt: er umfaßt die zu einer untrennbaren Einheit vereinigten Erkenntnißvermögen.

Er ist in jedem Menschen ein bestimmter, weil seine Theile mangelhaft, wenig oder hoch entwickelt sein können. Gehen wir die Vermögen durch, so können zunächst einzelne Sinne erloschen oder geschwächt sein. Der Verstand übt immer seine Funktion — Übergang von der Wirkung zur Ursache — aus und zwar bei allen Menschen mit derselben Schnelligkeit, welche so unvergleichbar groß ist, daß ein Mehr oder Minder sich der Wahrnehmung völlig entziehen muß. Auch objektiviren seine Formen, Raum und Materie, bei allen Men-

schen gleichmäßig; denn etwaige Unvollkommenheiten, wie Verschwommenheit der Umrisse und falsche Farbenbestimmung, sind auf die mangelhafte Beschaffenheit der betreffenden Sinnesorgane (Kurzsichtigkeit, beschränkte Fähigkeit der Retina zur qualitativen Theilung ihrer Thätigkeit) zurückzuführen.

In dem höheren Erkenntnißvermögen muß demnach Dasjenige gesucht werden, was den Dummkopf vom Genie unterscheidet. In der Vernunft allein kann es nicht liegen, denn ihre Funktion, die Synthesis, kann, wie die Funktion des Verstandes, bei keinem Menschen verkümmert sein, sondern ist in der Vernunft vereinigt mit ihren Hülfsvermögen: Gedächtniß, Urtheilskraft und Einbildungskraft. Denn was hilft mir die Synthesis, d. h. das Vermögen in indefinitum zu verbinden, wenn ich, beim dritten Gedanken angekommen, den ersten schon vergessen habe, oder wenn ich mir eine Gestalt einprägen will und, am Halse angelangt, den Kopf vermisse, oder wenn ich nicht mit Schnelligkeit Aehnliches zu Aehnlichem, Gleiches zu Gleichem zu stellen vermag? Darum sind die hochentwickelten Hülfsvermögen der Vernunft unerläßliche Bedingungen für ein Genie, es zeige sich als Denker oder als Künstler.

Es giebt einerseits Menschen, welche nicht drei Worte zusammenhängend sprechen können, weil sie nicht zusammenhängend denken können, und andererseits solche, welche ein großes Werk einmal lesen und seinen Gedankengang nie mehr vergessen. Es giebt Menschen, welche stundenlang einen Gegenstand betrachten und doch seine Form sich nicht klar einprägen können, dagegen andere, welche einmal, langsam und klar, das Auge über eine weite Gegend gleiten lassen und sie von da ab für alle Zeit deutlich in sich tragen. Die Einen haben ein schwaches, die Anderen ein starkes Gedächtniß, jene eine schwache, diese eine begnadete Phantasie. Doch ist zu beachten, daß sich der Geist nicht immer rein offenbaren kann, weil seine Thätigkeit vom Willen abhängt, und es wäre verkehrt, aus der stockenden Rede eines ängstlichen, zaghaften Menschen auf seine Geistlosigkeit zu schließen.

Es ist ferner zu bemerken, daß die Genialität zwar eine Gehirnerscheinung ist, aber auf einem quantitativ und qualitativ guten Gehirne nicht allein beruht. Wie ein großer Haufen Kohlen Metall nicht schmelzen kann, wenn nur die Bedingungen für eine langsame Verbrennung gegeben sind, ein tüchtiger Blasebalg dagegen rasch zum Ziele führt, so kann das Gehirn nur hohe Genialität zeigen,

wenn ein energischer Blutlauf es actuirt, der seinerseits von einem tüchtigen Verdauungssystem und einer kräftigen Lunge wesentlich abhängt.

8.

Wenden wir uns zum Willen des Menschen, so haben wir zunächst seine Individualität als Ganzes zu bestimmen. Sie ist geschlossenes Fürsichsein oder Egoismus (Selbstsucht, Ichheit). Wo das Ich aufhört, beginnt das Nicht-Ich, und es gelten die Sätze:

Omnis natura vult esse conservatrix sui. —
Pereat mundus, dum ego salvus sim. —

Der menschliche Wille will, wie Alles in der Welt, im Grunde zunächst das Dasein schlechthin. Aber dann will er es auch in einer bestimmten Weise, d. h. er hat einen Charakter. Die allgemeinste Form des Charakters, welcher gleichsam die innere Seite des Egoismus (der Haut des Willens) ist, ist das Temperament. Man unterscheidet bekanntlich vier Temperamente:

1) das melancholische,
2) das sanguinische,
3) das cholerische,
4) das phlegmatische,

welche feste Punkte sind, zwischen denen viele Varietäten liegen.

Innerhalb des Temperaments befinden sich nun die Willensqualitäten. Die hauptsächlichsten sind:

Neid	—	Wohlwollen
Habgier	—	Freigebigkeit
Grausamkeit	—	Barmherzigkeit
Geiz	—	Verschwendungssucht
Falschheit	—	Treue
Hoffahrt	—	Demuth
Trotz	—	Verzagtheit
Herrschsucht	—	Milde
Unbescheidenheit	—	Bescheidenheit
Gemeinheit	—	Edelmuth
Starrheit	—	Geschmeidigkeit
Feigheit	—	Kühnheit
Ungerechtigkeit	—	Gerechtigkeit

Verstocktheit	—	Offenheit
Heimtücke	—	Biederkeit
Frechheit	—	Schamhaftigkeit
Wollüstigkeit	—	Mäßigkeit
Niederträchtigkeit	—	Ehrbegierde
Eitelkeit	—	Heiligkeit

und liegen zwischen jedem dieser Paare Abstufungen.

Die Willensqualitäten sind als Gestaltungen des Willens zum Leben überhaupt anzusehen. Sie sind sämmtlich dem Egoismus entsprossen, und da jeder Mensch Wille zum Leben ist, den der Egoismus gleichsam umschließt, so liegt auch in jedem Menschen der Keim zu jeder Willensqualität. Die Willensqualitäten sind Einritzungen zu vergleichen, welche sich zu Kanälen erweitern können, in die der Wille beim geringsten Anlaß fließt. Doch muß bereits hier bemerkt werden, daß der menschliche Wille schon als Charakter in's Leben tritt. Bleiben wir bei unserem Bilde, so zeigt bereits der Säugling, neben bloßen Einritzungen, große Vertiefungen; die ersteren können aber verbreitert und vertieft, die letzteren verengert und verflacht werden.

9.

Von den Willensqualitäten sind die Zustände des Willens streng zu unterscheiden. In ihnen, wie ich schon öfter sagte, erfassen wir unser innerstes Wesen allein. Wir erfassen es unmittelbar und erkennen es nicht. Erst indem wir unsere Zustände, die nichts Anderes sind, als gefühlte Bewegungen, in die Reflexion bringen, werden wir erkennend und die Zustände zugleich für uns objektiv. So finden wir erst im abstrakten Denken, daß das unseren Zuständen zu Grunde Liegende Wille zum Leben sei, und schließen dann, indem wir auf diejenigen Motive die größte Aufmerksamkeit lenken, welche unseren Willen jederzeit in eine bestimmte Bewegung versetzen, aus den stets wiederkehrenden Zuständen auf die Beschaffenheit unseres Charakters, dessen Züge ich Willensqualitäten benannt habe. So können wir ferner nur aus der abstrakten Classificirung und Zusammenstellung vieler Zustände unser Temperament bestimmen.

Wir haben jetzt die Hauptzustände unseres Willens, wie wir sie auf dem Wege nach innen fühlen, reflectirend zu erkennen und werden dabei, wo es nöthig ist, die Vorstellung zu Hülfe nehmen.

Der Grundzustand, von dem wir ausgehen müssen, ist das normale Lebensgefühl. Wir fühlen uns gleichsam gar nicht, der Wille ist vollkommen zufrieden: seinen klaren Spiegel stört Nichts, weder Lust noch Unlust. Blicken wir auf den Leib, so ist er vollkommen gesund: alle Organe functioniren ohne Störung, wir empfinden nirgends weder eine Erschlaffung noch eine Steigerung unseres Lebensgefühls, weder Schmerz noch Wollust.

Man könnte diesen Zustand auch, im Spiegel des Subjekts, den normal-warmen und mild-leuchtenden nennen; denn den Eindruck des Körpers auf unseren Fühlsinn objektivirt die Materie (Substanz) als Wärme, und den Eindruck der Augen, in denen sich so beredt die innere Bewegung offenbart, objektivirt die Materie als helles, mildes Licht. Daß Licht und Wärme an sich Nichts, sondern nur Bewegungserscheinungen sind, ist jetzt eine unbestrittene, wissenschaftliche Wahrheit. Bei Betrachtung der chemischen Ideen werden wir dem Lichte und der Wärme näher treten und wird sich alsdann auch ergeben, daß sie nicht Erscheinungen der Bewegung eines geheimnißvollen Aethers, sondern der Jedem bekannten Ideen sind; denn es giebt in der Welt nur individuelle Willen, und es ist kein Platz in ihr für Wesen, welche sinnlich nicht wahrnehmbar sind, und deren logische Definition allen Naturgesetzen Hohn spricht.

Alle anderen Zustände des Willens beruhen auf diesem normalen (den man auch Gleichmuth nennen dürfte) und sind nur Modificationen desselben.

Die hauptsächlichsten Modificationen sind: Freude und Trauer, Muth und Furcht, Hoffnung und Verzweiflung, Liebe und Haß (Affecte). Die letzteren sind die stärksten; es sind Modificationen des höchsten Grades. Sie sind alle auf die Umwandlung des normalen Zustandes zurückzuführen, welche der Wille, unter der Anregung eines entsprechenden Motivs, hervorruft. Nichts Geheimnißvolles, Uebersinnliches, Fremdes dringt in seine Individualität ein, behauptet sich und herrscht in ihr: nicht der gewaltige Geist einer erträumten Gattung, kein Gott, kein Teufel; denn die Individualität ist souverän in ihrem Hause. Wie die chemische Kraft undurchdringlich ist, so ist der Mensch eine geschlossene Kraftsphäre, die von außen wohl gezwungen werden kann, sich bald in dieser, bald in jener Weise zu zeigen, bald in diesen, bald in jenen Zustand überzugehen; aber das Motiv bewirkt immer nur Anregung

und der Wille reagirt lediglich seiner Natur, seinem Charakter gemäß, aus eigener Kraft.

10.

Wenn ich jetzt dazu übergehe, die angegebenen Zustände des Willens zu kennzeichnen, so ist klar, daß ich nur die Resultate einer Selbstbeobachtung darstellen kann, welche keinerlei Anspruch auf Unfehlbarkeit macht; denn diese Art von Selbstbeobachtung ist außerordentlich schwer. Es wird verlangt, daß man z. B. im höchsten Affekt, der den Geist ganz überschwemmt, sich so viel Klarheit und Besonnenheit bewahre, um seine Bewegung zu erkennen: eine fast unerfüllbare Forderung.

Im normalen Zustande bewegt sich der Wille gleichsam wie ein ruhig fließender Strom. Denken wir uns den Willen unter dem Bilde einer Kugel, so wäre die Bewegung eine gleichmäßige, ringförmige um das Centrum herum: eine in sich beruhigt kreisende.

Alle anderen erwähnten Bewegungen dagegen strömen entweder vom Centrum nach der Peripherie, oder umgekehrt. Der Unterschied liegt in der Art und Weise, wie der Weg zurückgelegt wird.

Die Freude ist ein sprunghaftes, stoßweises Hervorquellen aus dem Mittelpunkte, bald kräftig, bald schwach, in bald breiten, bald kurzen Wellen. Man sagt: das Herz hüpft, das Herz springt vor Freude, und oft tritt die Bewegung auch im Aeußern hervor: wir hüpfen, tanzen, lachen. Dem Freudigen ist seine Individualität zu eng; er ruft:

„Seid umschlungen Millionen!“

Der Muth ist ein ruhiges, gelassenes Ausströmen in kurzen, regelmäßigen Wellen. Der Muthige tritt fest und sicher auf.

Die Hoffnung dagegen legt den Weg immer in einer Welle zurück. Sie ist eine selige, leichte Bewegung vom Mittelpunkte aus. Man sagt: auf den Schwingen der Hoffnung, hoffnungsselig, und oft breitet der Hoffnungsvolle die Arme aus, als ob er schon am Ziele wäre und die Hand darauf legen könnte.

Die Liebe vergleiche ich einer heftigen Aufwallung vom Centrum nach der Peripherie; sie ist das kräftigste Ausströmen: die Wellen überstürzen sich und bilden Strudel. Der Wille möchte seine Sphäre durchbrechen, er möchte zur ganzen Welt werden.

Der Haß hingegen ist das intensivste Zurückströmen des

Willens von der Peripherie zum Centrum, als ob ihm jede Ausdehnung zuwider wäre und er das theure Ich nicht concentirt, zusammengedrückt und zusammengepreßt genug haben könnte. Wie ein Heer auf der Flucht, so knäuelt sich das Gefühl zusammen.

Die Verzweiflung legt wie mit einem Sprung den Weg zum Centrum zurück. Der Mensch, verlassen von Allen, überzeugt, daß es keine Rettung mehr für ihn giebt, flüchtet sich in seinen innersten Kern, zum Letzten, was er umklammern kann, und auch dieses Letzte zerbricht. Man sagt: er hat sich selbst aufgegeben.

Die Furcht ist eine zitternde Bewegung nach innen. Das Individuum möchte sich so klein als möglich machen, es möchte verschwinden. Man sagt: die Angst treibt in ein Mäuseloch.

In der Trauer bewegt sich der Wille in großen, regelmäßigen Wellen nach dem Mittelpunkte. Man sucht sich auf, man sucht im Innersten den Trost, den man nirgends finden kann. Man sagt: die Trauer sammelt das Gemüth, durch die Trauer wird das Herz gebessert.

Für Zustand setzt man häufig Stimmung und sagt: er ist feierlich, hoffnungsvoll, muthig, traurig gestimmt; auch sagt man mißgestimmt, um zu bezeichnen, daß die kreisende Bewegung nicht mehr regelmäßig verläuft.

11.

Wir wollen jetzt einen kurzen Blick auf die Willensqualitäten werfen, welche vorzugsweise, auf den Anreiz von Motiven, die Zustände Haß und Liebe hervorrufen.

Ganz allgemein kann man sagen, daß der Mensch in der Liebe seine Individualität zu erweitern, im Hasse dagegen wesentlich zu beschränken bestrebt ist. Da aber weder das eine noch das andere zu bewerkstelligen ist, so kann das Individuum nur darnach trachten, seine äußere Wirksamkeitssphäre zu vergrößern oder einzuschränken.

Der Mensch erweitert zunächst seine Individualität dämonisch durch den Geschlechtstrieb (Wollüstigkeit) und tritt hier die Liebe als Geschlechtsliebe auf. Sie ist der erregteste Zustand des Willens und in ihm erreicht sein Lebensgefühl den höchsten Grad. Das Individuum, welches in der Geschlechtsliebe befangen ist, erträgt die größten Schmerzen mit Standhaftigkeit, leistet Ungewöhnliches, räumt geduldig Hindernisse aus dem Wege und scheut sogar, unter Umständen, den gewissen Tod nicht, weil es rein dämonisch

(unbewußt), nur in Verbindung mit einem bestimmten anderen Willen weiterleben will.

Durch die Geschlechtsliebe erweitert der Mensch seine Individualität zur Familie.

Er erweitert ferner seine äußere Sphäre und versetzt sich in den Zustand der Liebe durch die Willensqualität Herrschsucht oder Ehrgeiz. Er unterwirft sich andere Individuen und macht ihnen seinen Willen zum Gesetz. Die Liebe tritt hier auf als Lustgefühl der Macht. Der Mensch, der im Mittelpunkt der größten Sphäre steht, spricht stolz: ein Wink von mir und Hunderttausende stürzen sich in den Tod, oder: was ich will, ist für Millionen Gesetz.

Dann zeigt sich die Liebe als Liebe zum Gelde, auf Grund des Geizes.

Die Liebe zeigt sich ferner als Lustgefühl geistiger Ueberlegenheit, an der Hand der Willensqualität Ruhmbegierde. Die Sphäre wird erweitert durch die Kinder des Geistes, die hinstürmen durch alle Länder und andere Geister dem Geiste des Vaters unterwerfen.

Auch ist hier die Freundschaft zu erwähnen, die auf der Willensqualität Treue beruht. Sie bewirkt, wenn das Verhältniß echt ist, eine beschränkte Erweiterung der Sphäre.

Schließlich tritt die Liebe noch auf als Liebe zur Menschheit, welche ich in der Ethik abhandeln werde.

Das Individuum verengt dagegen seine äußere Sphäre und versetzt sich in den Zustand des Hasses durch den Neid. Es fühlt sich abgestoßen vom scheinbaren Glück anderer Individuen und zurückgeworfen auf sich selbst.

Die Sphäre verengert sich dann durch Haß gegen einzelne Theile der Welt: gegen Menschen überhaupt, gegen gewisse Stände, gegen Weiber und Kinder, gegen Pfaffen u. s. w. auf Grund der betreffenden Willensqualitäten.

Der Haß tritt dann noch in einer eigenthümlichen Form auf, nämlich als Haß des Menschen gegen sich selbst, und werde ich diesen in der Ethik näher berühren.

12.

Zwischen den oben angeführten Hauptzuständen giebt es viele Abstufungen; außerdem giebt es viele anderen Zustände, die ich jedoch

übergehe, da ich mich beim Besonderen nicht zu lange aufhalten darf. Wir werden übrigens in der Aesthetik und Ethik noch mehrere wichtige Zustände kennen lernen.

Dagegen müssen wir noch eine zweite Art von Bewegungen des Willens betrachten, welche ich Doppelbewegungen, zum Unterschied von den seither untersuchten einfachen Bewegungen, nennen will.

Im Haß zieht sich das Individuum auf seinen innersten Kern zurück. Es concentrirt sich, es möchte ausdehnungslos sein. Ist nun der Haß sehr groß, so springt er oft in die entgegengesetzte Bewegung um, d. h. der Wille strömt plötzlich nach der Peripherie, aber nicht um liebevoll zu umschlingen, sondern um zu vernichten. Diese Bewegung ist der Zorn, die Wuth, der furor brevis. In ihr vernichtet das Individuum den Gegner entweder mit Worten: es überschüttet ihn mit einer Fluth von Schmähungen, Beleidigungen, Flüchen; oder es geht zu Gewaltthätigkeiten über, die mit Todtschlag und Mord endigen können.

In der Aesthetik und Ethik werden wir mehrere andere Doppelbewegungen kennen lernen.

13.

Es erübrigt mir noch ein Wort über den Rausch und den Schlaf.

Der Rausch ist ein erhöhtes Blutleben, das dem Individuum um so bewußter wird, je mehr die Sinne und mit ihnen der Verstand erschlaffen. Der Rausch ist vollkommen in der Betäubung durch narkotische Mittel (Stickstoffoxydul, Chloroform 2c.). Die Sinne sind ganz unthätig und der Verstand ist ausgehängt; dagegen ist das Selbstbewußtsein ein sehr reiner Spiegel. Der Betäubte wird sich des Blutumlaufs außerordentlich klar bewußt; er empfindet deutlich, wie das Blut rast und tobt und gegen seine Gefäße drückt, als wolle es sie zersprengen. Er reflectirt darüber und denkt überhaupt, aber mit wunderbarer Schnelligkeit.

Der Schlaf ist zunächst nothwendig für den Organismus. Die Kraft, die im Verkehr mit der Außenwelt sich so sehr verzehrt, muß erneuert und Unordnung in den Organen getilgt werden. Deshalb schließen sich die Sinne ab und der Wille, ganz auf seine Sphäre beschränkt und rastlos wie immer, bestellt sein Haus und

Die Kälte- und Wärmeempfindungen sind sehr mannigfaltig. Wir fühlen eisige Schauer, es fröstelt uns; dagegen glühen wir, heiße Lohen schlagen über uns zusammen, wir brennen, wir schmelzen, es kocht in unseren Adern, das Blut siedet.

Aber nicht nur haben wir diese inneren Gefühle, sondern auch unser Leib zeigt eine veränderte Temperatur. Die Extremitäten werden in den Zuständen der Unlust kalt, sie sterben ab; und anderseits zeigt der Körper in Zuständen der Lust, oder im ausströmenden Theil der Doppelbewegung, wie im Zorn, eine höhere Wärme. Auch das Fieber gehört hierher.

15.

Wir verlassen jetzt den Menschen und steigen in das Thierreich hinab, und zwar beschäftigen wir uns zunächst mit den höheren, dem Menschen am nächsten stehenden Thieren, seinen „unmündigen Brüdern.“

Das Thier ist, wie der Mensch, eine Verbindung eines bestimmten Willens mit einem bestimmten Geiste.

Sein Geist hat zuvörderst dieselben Sinne wie der Mensch, welche jedoch in vielen Individuen schärfer sind, d. h., eine größere Empfänglichkeit für Eindrücke haben, als die des Menschen. Auch sein Verstand ist derselbe. Er sucht zu jedem Eindruck die Ursache und gestaltet sie seinen Formen Raum und Materie gemäß. Das Thier hat ferner wie der Mensch Vernunft, d. h. die Fähigkeit zu verbinden. Es hat auch ein mehr oder weniger gutes Gedächtniß, aber eine schwache Einbildungs- und schwache Urtheilskraft, und auf diese Unvollkommenheit ist der große Unterschied zurückzuführen, der zwischen Mensch und Thier besteht.

Diese Unvollkommenheit hat als erste Folge, daß das Thier die Theilvorstellungen des Verstandes gewöhnlich nur zu Theilen von Objekten verbindet. Nur solche Objekte, welche sich ganz auf seiner Retina abzeichnen, wird es als ganze Objekte auffassen; alle anderen sind als ganze Gegenstände für dasselbe nicht vorhanden, da seine Einbildungskraft nicht viele entschwundenen Theilvorstellungen festzuhalten vermag. So kann man sagen, daß das klügste Thier, dicht vor einem Baume stehend, dessen ganzes Bild nicht gewinnen wird.

Dann fehlen ihm die wichtigen, von der Vernunft auf Grund apriorischer Formen und Functionen bewerkstelligten Verbindungen.

Es kann nicht die Zeit construiren und lebt deßhalb ausschließlich in der Gegenwart. In Verbindung hiermit steht, daß das Thier nur solche Bewegungen erkennt, welche auf dem Punkte der Gegenwart wahrnehmbar sind. Der ganze Verlauf der Ortsveränderung eines Objekts, eine nicht wahrnehmbare Ortsveränderung und alle inneren Bewegungen (Entwickelungen) entschlüpfen seinem Geiste. Das Thier wird ferner die Einwirkung eines Objekts mit der Veränderung in einem anderen nicht verknüpfen können, denn ihm fehlt die allgemeine Causalität. Die Erkenntniß eines dynamischen Zusammenhangs der Dinge ist ihm natürlich ganz unmöglich. Nur den causalen Zusammenhang zwischen seinem Leib und solchen Dingen, deren Einwirkung auf diesen es schon erfahren hat, also das in der Analytik angeführte zweite causale Verhältniß, jedoch wesentlich beschränkt, wird es mit Hülfe des Gedächtnisses erkennen. Da ihm auch die Substanz fehlt, so ist seine Welt als Vorstellung mangelhaft und fragmentarisch.

Schließlich kann es keine Begriffe bilden. Es kann also nicht in Begriffen denken, und seinem Geiste fehlt die so wichtige, nur durch das Denken zu erlangende, Spitze: das Selbstbewußtsein. Sein Bewußtsein äußert sich:

1) als Gefühl,

2) als Selbstgefühl (Gemeingefühl der Individualität).

Wenn man nun auch den höheren Thieren das abstrakte Denken nicht beilegen kann, so muß man ihnen dagegen ein Denken in Bildern, auf Grund von Urtheilen in Bildern, zusprechen. Der in einem Fußeisen gefangene Fuchs, welcher sein Bein durchbiß, um sich zu befreien, fällte, indem er das freie Bein bildlich neben das andere hielt, zwei richtige Urtheile und zog aus ihnen einen richtigen Schluß: Alles auf bildliche Weise (ohne Begriffe), unterstützt von der unmittelbaren Anschauung.

Die Vernunft des Thieres ist also eine einseitig ausgebildete und sein Geist überhaupt ein wesentlich beschränkter. Da nun der Geist nichts weiter ist, als ein Theil einer gespaltenen Bewegung, so ergiebt sich, daß die restliche ganze Bewegung des thierischen Willens intensiver sein, also der Instinkt bedeutender im Thiere in den Vordergrund treten muß, als der Dämon im Menschen. Und in der That wird der Lenker des Thieres überall da kräftig vom Instinkte unterstützt, wo er verkettete Wirksamkeiten und zukünftige

Verhältnisse, von denen die Erhaltung des Thieres abhängt, nicht erkennen kann. So bestimmt der Instinkt die Zeit, wann die Zugvögel den Norden verlassen müssen, und treibt andere Thiere im Herbste an, Nahrung für den Winter einzusammeln.

16.

Wenden wir uns jetzt zum Willen des Thieres, so ist seine Individualität, als Ganzes, wie die des Menschen, ein geschlossenes Fürsichsein oder Egoismus.

Wie der Mensch, will ferner das Thier in einer bestimmten Weise leben, d. h. es hat einen Charakter.

In Betreff nun der Temperamente und Willensqualitäten des Thieres, so ist klar, daß dieselben weniger zahlreich als die des Menschen sein müssen; denn sein Geist ist unvollkommener, und nur in Verbindung mit einem entwickelten Geiste kann sich der Wille mannigfach gestalten, d. h. auswickeln. Man wird deshalb das Richtige treffen, wenn man, von den höheren Thieren im Allgemeinen sprechend, ihre Temperamente auf zwei Willensqualitäten, Lebhaftigkeit und Trägheit, einschränkt. Nur bei wenigen Hausthieren, deren Intelligenz und Charakter durch den tausendjährigen Umgang mit Menschen geweckt und ausgebildet worden sind, trifft man die menschlichen Temperamente an, und ist hier vor Allen das Pferd zu nennen.

Wie wichtig dieser Umgang mit Menschen für das Thier ist, zeigen verwilderte Pferde und die Prairie-Hunde. Letztere fallen oft, wie Humboldt erzählt, blutgierig den Menschen an, für dessen Vertheidigung ihre Väter kämpften. In solchen verwilderten Thieren hat eine Rückbildung in der Weise stattgefunden, daß die Intelligenz sich verminderte und dadurch die ganze Bewegung des Bluts (der Instinkt) intensiver, der Charakter dagegen einfacher wurde.

Von den Willensqualitäten werden alle diejenigen wegfallen, welche den menschlichen Geist zur Bedingung haben, wie Geiz, Gerechtigkeit, Entschlossenheit, Schamhaftigkeit u. s. w. Von den verbleibenden, wie Neid, Falschheit, Treue, Geduld, Sanftmüthigkeit, Tücke u. s. w. zeigen die Affen, Elephanten, Hunde, Füchse, Pferde, die meisten. Oft kann man mit einer einzigen Willensqualität den ganzen Charakter eines Thieres bezeichnen, oft selbst dieses nicht

einmal, und es bleibt nur der Charakter der Individualität überhaupt: der Egoismus.

Das Gefühl des Thieres ist, wegen der verhältnißmäßig geringeren Nervenmasse und auch wegen ihrer gröberen Beschaffenheit, schwächer als das menschliche. Seine Schmerzen und Wollustempfindungen sind daher gedämpfter und weniger intensiv als die des Menschen.

Auch die Zustände der Lust und Unlust im Thiere sind schwächer und weniger zahlreich als die des Menschen; denn ihre Vertiefung und Dauer hängt vom abstrakten Denken ab. Nur die Thiere der höchsten Stufe kennen den Zustand der Freude und der Trauer. Anhaltend trauern und so intensiv wie der Mensch sich freuen, kann sehr wahrscheinlich nur der Hund.

Ferner fällt die Verzweiflung aus, und nur bei wenigen Thieren wird an die Stelle der Hoffnung, welche den Begriff der Zukunft voraussetzt, ein Zustand der Erwartung treten. Die Furcht kennt dagegen jedes Thier, denn die Thiere im Allgemeinen sind feig. Muthig ist das Thier nur, wenn es sich instinktiv für die erweiterte Individualität entschieden hat (Kampf der Männchen um die Weibchen, Vertheidigung der Brut). Der Hund allein ist muthig aus Treue und erscheint hier als das allerebelste Thier.

Haß und Liebe schließlich zeigen alle Thiere mehr oder weniger deutlich. Die Liebe tritt auf als Geschlechtsliebe (Brunst) und ist, weil sie im Blutleben wurzelt und der Instikt viel intensiver ist als der Dämon, ein wilderer und ausschließlicherer Zustand, als beim Menschen. Das Lebensgefühl erreicht seine höchste Stufe. Der Leib wird strotzend, die Bewegungen werden lebhafter und die innere heftige Erregung pflanzt sich als Ton fort. Die Vögel singen, locken, pfeifen, gurgeln; das Rindvieh brüllt; die Katze schreit; der Fuchs bellt; das Reh pfeift; das Rennthier lockt; der brünstige Hirsch erhebt ein lautes, weithin vernehmbares Geschrei. Die Aufregung zeigt sich ferner in den schwülen, rollenden Augen; in der unaufhörlichen Bewegung der Ohren; im Stampfen mit den Füßen und im Aufwühlen der Erde mit dem Geweih, resp. mit den Hörnern. Das brünstige Thier bemerkt kaum die Gefahr und vergißt oft Hunger, Durst und Schlaf.

Die Liebe tritt dann noch auf als Lustgefühl der Macht. Stier

und Widder, Hahn und Enterich bewegen sich mit einem gewissen Stolze in ihrer Familie.

Der Haß zeigt sich als Abneigung, ja Feindschaft der Geschlechter nach der Begattung und, auf Grund des Egoismus (eine einzelne Willensqualität trägt ihn selten) als Haß gegen die ganze Umgebung oder gegen Individuen, wenn das Dasein auf dem Spiele steht.

Wie der Mensch, so verwandelt auch das Thier aus eigener Kraft die normale Bewegung in sämmtliche anderen Zustände. Die Brunst ist der erregteste Zustand.

Je mehr man nun im Thierreich herabsteigt, desto einfacher erscheint, durch das immer ungünstiger sich gestaltende Verhältniß der Intelligenz zum Willen und den immer simpler werdenden Geist, der individuelle Wille. Ganze Sinne fehlen, die Formen des Verstandes verkümmern, seine Function wird immer seltener sollicitirt, und die höheren Erkenntnißvermögen fallen schließlich ganz fort.

17.

Wir betreten jetzt das stille Reich der Pflanzen. Keine Sensibilität, d. h. keine Vorstellung, kein Gefühl, kein Selbstgefühl, kein Selbstbewußtsein: das sind die Merkmale, wodurch sich die Pflanze vom Thiere unterscheidet.

Die Pflanze hat eine resultirende Bewegung. Es sind zwei ganze Theilbewegungen, welche zu einer resultirenden sich zusammenschließen. Nicht wie beim Thier hat sich die eine Theilbewegung nochmals gespalten, sondern ist ganz geblieben, und deshalb hat die Pflanze keine Sensibilität und ist bar aller die Sensibilität begleitenden Erscheinungen.

Die pflanzliche Irritabilität enthält also gleichsam noch die Sensibilität und ist mithin wesentlich von der thierischen unterschieden. Sie reagirt unmittelbar auf den äußeren Reiz und wird dabei von der ursprünglichen, restlichen ganzen Bewegung actuirt.

Nehmen wir die Vorstellung zu Hülfe, so ist der Saft der ächte Pflanzenwille. Aber er ist nicht die Objektivation des ganzen Willens. Wurzel, Stengel, Blätter und Geschlechtsorgane sind Ausscheidungen aus dem Safte und bilden, mit diesem, die Objektivation des ganzen Pflanzenwillens. Der große Unterschied zwischen Pflanze und Thier liegt darin, daß der Saft die Organe unmittelbar actuirt,

wie das Blut das Gehirn, während die übrigen Organe des Thieres durch die bloße Actuirung des Blutes gar nicht functioniren könnten. Es bedarf bei diesen vor Allem des Zusammenschlusses von Nerv und Muskel und jetzt erst kann, wie oben dargelegt wurde, das Blut die ganze Bewegung bewirken.

18.

Die Pflanze ist individueller Wille zum Leben und ist ein geschlossenes Fürsichsein. Sie will das Leben in einer ganz bestimmten Weise, d. h. sie hat einen Charakter. Aber dieser Charakter ist sehr einfach. Er tritt nicht in Willesqualitäten auseinander, sondern ist für alle Pflanzen, von innen erfaßt, ein blinder Drang, Wachsthum von einer bestimmten Intensität. Von außen dagegen betrachtet, zeigt sie hervorstechenden eigenen Charakter oder, mit anderen Worten, sie zeigt uns ihren Charakter als Objekt: sie trägt ihn zur Schau.

Man kann nur drei Zustände bei der Pflanze unterscheiden, welche dem normalen Zustande, dem Haß und der Liebe des Thieres entsprechen, nämlich Wachsen, Blühen und Welken. Unter Welken verstehe ich hier Concentration.

Im Zustande des Blühens hat die Pflanze ihr höchstes Leben erreicht. Sie „glüht und leuchtet“ und die meisten, im Drange, ihre Sphäre noch mehr zu erweitern, exhaliren Duft. Es ist, als ob sie aller Welt Kunde von ihrer Glückseligkeit geben wollten; doch setzt dieser Vergleich Bewußtsein voraus, das wir der Pflanze ganz entschieden absprechen müssen. Was die Sprache für den Menschen, der Ton für das Thier, das ist das Duften für die Pflanze.

Ich will hierbei erwähnen, daß sich die tiefe Erregung der Pflanze im Zustande des Blühens sehr oft in einer Erhöhung ihrer Temperatur kundgiebt, welche in einzelnen Fällen geradezu erstaunlich ist. So zeigt die Blüthe von Arum cordifolium z. B. bei einer Temperatur der Luft von 21°, eine Wärme von 45° (Burdach I, 395).

Im Zustande des Welkens verengert die Pflanze ihre Sphäre. (Als Analogon des thierischen Hasses nach der Begattung kann man das Zurückbiegen der Staubfäden nach der Befruchtung ansehen.) Es verwelken die Staubfäden, die Blumenblätter, die Blätter; die Frucht fällt ab und die Idee der Pflanze concentrirt sich im Safte.

Bei den einjährigen Pflanzen und anderen, wie bei der Sagopalme, Agave americana, Foucroya longaeva, ist das Welken identisch mit Absterben. Hier concentrirt sich die Idee der Pflanze ganz in der Frucht.

Die Zustände des Pflanzenwillens beruhen, wie alle Zustände des Individuums überhaupt, auf der Umwandlung seiner normalen Bewegung aus eigener Kraft.

Das Leben der Pflanze ist zwar, wegen der fehlenden Sensibilität, ein Traumleben, aber eben deshalb ein außerordentlich intensives. Es ist nur ein scheinbar ruhiges und sanftes. Man denke an die überschwängliche Fruchtbarkeit, welche den heftigen Trieb der Pflanze, sich im Dasein zu erhalten, zeigt, und an den bekannten Versuch von Hales, wonach die Kraft des ausströmenden Weinstocksaftes fünfmal stärker ist als die Kraft, womit sich das Blut in der großen Schenkelarterie des Pferdes bewegt.

19.

Wir betreten jetzt das unorganische Reich, das Reich der unorganischen oder chemischen Ideen, deren Merkmal die ungetheilte Bewegung ist.

Die chemische Idee ist, wie aller individuelle Wille, ein geschlossenes Fürsichsein. Die ächte Individualität im unorganischen Reich ist die ganze Idee. Da jedoch jeder Theil das selbe Wesen hat wie das Ganze, so ist jede geschlossene Sphäre einer homogenen chemischen Kraft, welche in der Natur angetroffen wird, ein Individuum.

Die chemische Idee will das Leben in einer bestimmten Weise, d. h. sie hat einen Charakter. Derselbe ist, von innen erfaßt, ein unaufhörlicher simpler, blinder Drang. Alle Thätigkeiten der chemischen Idee sind auf diesen einen Drang zurückzuführen. Er offenbart sich, wie der der Pflanze, deutlich im Aeußeren: er ist vollständig im Objekt abgedrückt.

Nichts kann verkehrter sein, als einer chemischen Idee das Leben abzusprechen. In demselben Augenblicke, wo ein Stück Eisen z. B. seine innere Bewegung, die doch das einzige Merkmal des Lebens ist, verlöre, würde es nicht etwa zerfallen, sondern thatsächlich zu Nichts werden.

20.

Chemische Ideen sind nun zunächst die sogenannten einfachen Stoffe wie Sauerstoff, Stickstoff, Eisen, Gold, Kalium, Calcium u. s. w. rein, ohne Beimischung. Dann sind sämmtliche reinen Verbindungen einfacher Stoffe miteinander Ideen, wie Kohlensäure, Wasser, Schwefelwasserstoff, Ammoniak, Eisenoxyd, Manganoxydul, und die Verbindungen dieser mit einander, wie schwefelsaurer Kalk, chromsaures Kali, salpetersaures Natron; also sämmtliche einfachen Stoffe, Säuren, Basen und einfachen Salze sind besondere Ideen.

Besondere Ideen sind auch diejenigen Verbindungen, welche, bei gleicher (procentischer) Zusammensetzung, verschiedene Eigenschaften zeigen, und welche man polymere Substanzen genannt hat. So ist die Pentathionsäure ($S_5\ O_5$) von der Unterschwefeligen Säure ($S_2\ O_2$) wesentlich verschieden, obgleich Schwefel und Sauerstoff in beiden Verbindungen in gleichem Verhältniß, nach Prozenten und Aequivalenten, zusammengetreten sind.

Ferner sind die organischen chemischen Verbindungen selbstständige Ideen, also die Radicale und ihre Verbindungen, wie Aethyl ($C_4\ H_5 = Ae$) und Aethyloxyd ($Ae\ O$), Jodäthyl ($Ae\ J$), schwefelsaures Aethyloxyd ($Ae\ O\ .\ SO_3$), sowie die polymeren organischen Substanzen wie Aldehyd ($C_4\ H_4\ O_2$) und Essigäther ($C_8\ H_8\ O_4$).

Es sind schließlich alle Doppelsalze und die conservirten Ueberreste von Organismen, wie Knochen, Holz u. s. w., besondere Ideen, weil sie besondere chemische Verbindungen sind.

Dagegen sind Conglomerate, als solche, keine besonderen Ideen.

In diesem Rahmen, den wir dem unorganischen Reich gegeben haben, befinden sich nicht etwa bloß die chemischen Präparate; er ist kein Rahmen für die chemischen Formeln allein; sondern er umschließt alle Individuen der unorganischen Natur. So wäre es falsch z. B. Arragonit und Kalkspath, welche eine ganz verschiedene Crystallbildung haben, nicht zu trennen; denn jeder Unterschied im Objekt deutet auf einen Unterschied im Ding an sich, und auch nach solchen Abweichungen sind die besonderen Ideen zu bestimmen.

Ich schließe diesen allgemeinen Theil mit der Bemerkung, daß es ganz gleichgültig für die immanente Philosophie ist, ob die Zahl der einfachen chemischen Stoffe und deren Verbindungen, im Fortschritt der Wissenschaft, vermehrt oder vermindert werden wird. Der Philosoph darf die Naturwissenschaften nicht einengen und binden.

Seine Aufgabe ist lediglich: das von den Naturforschern gesammelte Material zu sichten und unter allgemeine Gesichtspunkte zu bringen. Er muß nur die chemischen Ideen definiren, unbesorgt darum, ob die unter bestimmten Begriffen stehenden Objekte vermehrt oder vermindert werden.

21.

Wir haben nunmehr, auf Grund dreier ganz bestimmten Zustände, die Objekte des unorganischen Reichs zu classificiren und dann den Charakter der Objekte jeder Abtheilung zu untersuchen.

Alle Körper sind entweder fest, flüssig oder gasförmig.

Allen gemein ist Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, was nichts weiter besagt, als daß jeder unorganische Körper individueller Wille zum Leben ist. Er hat eine Kraftsphäre und behauptet sich im Leben, das er will.

Die festen Körper zeigen dann Schwere, d. h. sie haben ein Hauptstreben: den Mittelpunkt der Erde zu erreichen. Jedes Individuum des unorganischen Reichs will im Mittelpunkt der Erde sein: das ist sein allgemeiner Charakter. Sein spezieller Charakter ist die Intensität, mit der er sein Streben geltend macht, seine Cohäsion, oder auch seine specifische Schwere (specifisches Gewicht).

In der Ausübung dieses Strebens, das der feste Körper immer hat und nie verliert, offenbart er Trägheit.

Jeder feste Körper ist ferner mehr oder weniger ausdehnbar oder zusammendrückbar. Hiernach bestimmt man seine Ausdehnbarkeit und Zusammendrückbarkeit, seine Härte, Sprödigkeit, Elasticität und Porosität, kurz seine sogenannten physikalischen Eigenschaften, welche in keiner Hinsicht Ideen, selbstständige Kräfte, sind, sondern nur das Wesen der chemischen Ideen näher bestimmen. Sie werden am Objekt (dem durch die subjektiven Formen gegangenen Ding an sich) abgelesen und mit Recht auf den Grund der Erscheinung bezogen. Unabhängig von einer chemischen Idee sind sie nicht einmal denkbar: sie stehen und fallen mit ihr.

Einige dieser Eigenschaften beruhen auf einer Modifikation des Aggregatzustandes, den man gleichfalls den normalen nennen kann. Die Ausdehnbarkeit durch Wärme besagt lediglich, daß ein Körper, durch fremde Anregung, in einen erregteren Zustand, in eine heftigere

innere Bewegung übergegangen ist, und in ihr seine Sphäre zu erweitern sucht. Wärmer ist er dabei nicht deshalb geworden, weil ein Theil einer besonderen Idee, Wärme genannt, auf die wunderbarste Weise in seine Individualität eingedrungen, Herr in ihr geworden oder gar in eine Verbindung mit ihr getreten wäre, sondern er ist wärmer geworden, weil er seine Bewegung, auf fremde Anregung allerdings, aber aus ureigener Kraft, verändert hat und in dieser neuen Bewegung jetzt auf den Fühlsinn des Beobachters einen anderen Eindruck macht, als vorher.

Auf der anderen Seite zieht sich ein Körper zusammen und wird kälter, weil entweder die fremde Anregung aufgehört hat, oder er, auf andere Körper wirkend, seine erregtere Bewegung verliert. Er geht aus dem bewegteren Zustand in den normalen zurück, und nun sagen wir, er ist kälter geworden, weil er in seinem neuen Zustande auch einen bestimmten neuen Eindruck macht. —

Die gasförmigen Körper zeigen ein Bestreben, eine Bewegung, welche das gerade Gegentheil der Schwere ist. Während der feste Körper nur nach dem Centrum der Erde oder, ganz allgemein ausgedrückt, nach einem idealen, außer ihm liegenden bestimmten Punkte strebt, will sich der gasförmige unaufhörlich nach allen Richtungen ausbreiten. Diese Bewegung heißt absolute Expansion. Sie bildet, wie gesagt, den direkten Gegensatz zur Schwere, und ich muß deshalb die Behauptung, daß Gase der Schwere unterworfen seien, entschieden zurückweisen. Daß sie schwer sind, läugne ich nicht; dies beruht aber zunächst darauf, daß sie eben nach allen Richtungen wirken, also auch da, wo man ihr Gewicht bestimmt, dann auf dem Zusammenhang aller Dinge, der die ungehinderte Ausbreitung nicht gestattet.

Zwischen den festen und den gasförmigen Körpern liegen die flüssigen. Die Flüssigkeit zeigt eine einzige ungetheilte Bewegung, welche zu bestimmen ist: als ein Auseinanderfließen im Streben nach einem idealen, außer ihr liegenden Mittelpunkte. Sie ist beschränkte Expansion oder auch modificirte Schwere.

Die verschiedenartigen Bestrebungen fester, flüssiger und gasförmiger Körper zeigen sich am deutlichsten, wenn man sie hemmt. So drückt ein Stein nur seine Unterlage, weil er nur das eine direkte Streben nach dem Mittelpunkt der Erde hat; eine Flüssigkeit dagegen drückt, so weit sie reicht, alle Theile des Gefäßes, weil sie nach

allen Richtungen wirkt, welche unterhalb ihres Spiegels liegen; ein Gas füllt schließlich einen geschlossenen Ballon völlig aus und macht ihn durchweg strotzend, weil sein Streben nach allen Richtungen drängt.

22.

Vergleicht man die sogenannten Aggregatzustände nach ihrer Intensität miteinander, so wird Jeder sofort die Bewegung der gasförmigen Idee als die heftigste und kraftvollste bezeichnen. Spricht man von Aufständen, Kriegen, Revolutionen, so wird man selten verfehlen, in die Rede Worte wie Sturm, Explosion, Ausbruch, einzuflechten. Seltener wird man Bilder, welche dem Wirken von Flüssigkeiten entlehnt sind, gebrauchen und von der Gewalt von Wasserfluthen, ausgetretenen Gebirgsbächen, Wolkenbrüchen, sprechen. Die Wirksamkeit fester Körper benutzt man alsdann gar nicht. Ebenso spricht man von Wuthausbrüchen, vulkanischen Eruptionen der Leidenschaft des Individuums und sagt auch: vor Wuth bersten, platzen.

Sehr sinnig vergleicht man das beharrliche Verfolgen eines einzigen Zieles mit der Schwere; die Beweglichkeit eines Charakters mit den Wellen; das Gebahren des Individualismus mit dem Dampf, und spricht von der Solidität eines Individums im guten, von seiner Schwerfälligkeit im mäkelnden Sinne, von seiner Vielseitigkeit und Launenhaftigkeit. Die Franzosen sagen: une femme vaporeuse und die Italiener wenden oft das Wort vaporoso auf einen Charakter an, der keine bestimmten Ziele verfolgt, bald dieses, bald jenes will, und Nichts mit Ernst.

Dem Grade der Intensität nach ist also der gasförmige Zustand der erste; ihm folgt der flüssige und der am wenigsten heftige ist der feste.

23.

Der Aggregatzustand ist der normale eines unorganischen Körpers. Diesen normalen Zustand kann jede chemische Idee, auf äußere Veranlassung, modificiren, ohne ihn ganz zu verlieren. Der Zustand eines glühenden Eisens ist ein wesentlich anderer, als der eines Eisens von gewöhnlicher Temperatur, und doch ist das glühende Eisen aus seinem Aggregatzustande nicht herausgetreten. In dieser

Grenze ist aber seine Bewegung intensiver als vorher. Das Gleiche gilt von Flüssigkeiten und Gasen, z. B. von kochendem Wasser und comprimirter Luft.

Außer diesen normalen Zuständen und ihren Modificationen finden wir nun im unorganischen Reiche noch zwei: den positiv- und den negativ-electrischen.

Die chemische Idee im normalen Zustande ist indifferent, d. h. sie zeigt weder positive, noch negative Electricität. Wird sie jedoch in einer gewissen Weise gereizt, so verwandelt sie ihren Zustand in den positiv- oder negativ-electrischen.

Handelt es sich bei der Erregung um eine Erweiterung der Individualität, so wird die Kraft positiv-electrisch, anderenfalls negativ-electrisch, und führt man deshalb, nach meiner Ansicht, chemische Verbindungen mit Unrecht auf Affinität oder Wahlverwandtschaft zurück. Der Vorgang gleicht viel mehr einem Acte der Nothzucht, als einer liebenden Vereinigung. Die eine Individualität will eine neue Bewegung, ein anderes Leben in einem Dritten; die andere sträubt sich mit aller Macht dagegen, wird aber besiegt. Jedenfalls ist die chemische Verbindung das Produkt einer Zeugung. In dem Erzeugten leben beide Individuen fort, aber gebunden, so daß jenes ganz andere Eigenschaften zeigt. Die einfache chemische Verbindung ist ein Erzeugtes, das wiederum zeugen kann. So entstehen die Salze, und zwar ist die Base das echte zeugende Prinzip, weil sie sich immer gegen die Säure electro-positiv verhält.

Daß beim Verbinden chemischer Ideen etwas stattfindet, was wir, wäre es von Bewußtsein begleitet, Nothzucht und gewaltsames Unterwerfen, nicht gegenseitiges sehnsüchtiges Suchen nennen würden, scheint mir dadurch eine Bestätigung zu finden, daß dieselbe Kraft bald positiv-, bald negativ-electrisch wird, je nachdem sie beim Zeugen die Hauptrolle spielt. So verhält sich Schwefel im Zeugungsmomente gegen Sauerstoff positiv-, gegen Eisen negativ-electrisch. Wenn sich der Kalk der Kreide mit Salzsäure verbindet und die Kohlensäure entweicht, so darf man wohl nicht unpassend von einer Befreiung sprechen.

Berühren sich zwei Metalle und werden sie entgegengesetzt electrisch, so handelt es sich natürlich nicht um Zeugung, sondern es zeigt sich nur eine große Erregung in jedem Individuum, wie bei Hund und Katze.

Daß die chemische Verbindung nur im erregten electrischen Zustand der Körper möglich ist, geht deutlich daraus hervor, daß durch Abkühlung, also Vernichtung des nöthigen Anreizes, Verbindungen verhindert werden können. Die eine Kraft erlangt nicht die Energie zum Angriff, die andere nicht die Widerstandsfähigkeit und beide bleiben deshalb indifferent.

Die Zerlegung chemischer Verbindungen durch Wärme beruht darauf, daß der äußere Anreiz ungleich auf die gebundenen Kräfte wirkt. Die unterdrückte kommt in einen erregteren und mächtigeren Zustand als die vorher stärkere und kann sich jetzt befreien. Das Gleiche findet bei der Zerlegung durch electrische Ströme statt.

Die drei Hauptmodificationen der Wahlverwandtschaft, einfache, doppelte und prädisponirende: 1) $Fe + Cl H = Fe Cl + H$; 2) $Fe O + Cl H = Fe Cl + HO$; 3) $Fe + HO + SO_3 = Fe . O SO_3 + H$, erklären sich einfach aus dem Verlangen jeder electro-positiven Kraft, eine bestimmte neue Bewegung oder Daseinsweise zu haben. Im letzteren Falle zersetzt das Eisen Wasser, weil es sich als Oxydul mit Schwefelsäure verbinden will, und die Schwefelsäure reizt es zur Zersetzung. —

Eine fernere Erweiterung der Individualität findet schließlich durch einfache Anziehung statt, d. h. das Individuum äußert Adhäsion Die Verbindung durch Adhäsion ist das unorganische Analogon der. erweiterten äußeren Sphäre des Menschen.

24.

Blicken wir auf den bis jetzt in der Physik abgegangenen Weg zurück, so sehen wir überall, wir mögen uns wenden wohin wir wollen, ein einziges Princip, die Thatsache der inneren und äußeren Erfahrung: individuellen Willen zum Leben und seine Zustände.

Die Individuen, welche zu unserer Erfahrungswelt gehören, scheiden sich zunächst in 4 große Gruppen durch die besondere Art ihrer Bewegung.

Dann unterscheiden sie sich in den Gruppen von einander:

a. im unorganischen und Pflanzenreich, von innen, nach Analogie, erfaßt, durch größere oder kleinere Intensität des Triebs, die sich äußerlich in physikalischen Eigenschaften, resp. einer großen Mannigfaltigkeit von Formen offenbart;

b. im Thierreich und beim Menschen durch größere oder kleinere Entfaltung des Willens (Willensqualitäten) und des Geistes (vorzüglich der Hülfsvermögen der Vernunft).

Sämmtliche Individuen sind in unaufhörlicher Bewegung, und jede Bewegung ruft einen bestimmten Zustand hervor. Sämmtliche Zustände sind Modificationen eines normalen Zustandes, welche der Wille aus eigener Kraft, und nur auf fremde Anregung, bewerkstelligt.

Die Glieder der Reihen:

Geschlechtsliebe — Brunst — Blühen — Positive Electricität;
Menschlicher Haß — thierischer Haß — Welken — Negative Electricität

sind nicht identisch, wohl aber sehr nahe miteinander verwandt.

25.

Wir haben jetzt das Leben der chemischen Ideen, dann die Zeugung und Leben und Tod der organischen zu betrachten.

Die einfachen chemischen Ideen **sind**, und nach allen Beobachtungen, die gemacht wurden, verändern sie weder ihr Wesen, noch können sie vernichtet werden. Dadurch aber, daß sie sich mit einander verbinden können, sind sie, wie der Materialismus sagt, in einem unaufhörlichen (nicht ewigen) Kreislauf begriffen. Verbindungen entstehen und vergehen, entstehen wieder und vergehen wieder: es ist ein endloser Wechsel.

Faßt man die Verbindungen allein in's Auge, so kann man sehr wohl auch im unorganischen Reich von Zeugung, Leben und Tod sprechen.

Verbindet sich eine einfache chemische Idee mit einer anderen, so entsteht eine neue Idee mit eigenem Charakter. Diese neue Idee hat wiederum Zeugungskraft; sie kann mit anderen, zu denen sie in Wahlverwandtschaft steht, eine neue Idee mit eigenem Charakter bilden. Nehmen wir eine Säure, eine Base und ein Salz, etwa SO_3, FeO und $FeO . SO_3$. Das Eisenoxydul ist weder Eisen, noch Sauerstoff; die Schwefelsäure weder Schwefel, noch Sauerstoff; das schwefelsaure Eisenoxydul weder Schwefelsäure, noch Eisenoxydul; und dennoch sind die einzelnen Ideen in der Verbindung ganz enthalten. Das Salz jedoch hat keine Zeugungskraft mehr.

Im unorganischen Reich ist die Zeugung Verschmelzung, und zwar gehen die Individuen ganz im Erzeugten auf. Nur indem

sie sich vorübergehend ganz opfern, oder besser: nur indem sich das eine vorübergehend ganz opfert und das andere ganz geopfert wird, kann sich das erstere auf eine höhere Stufe schwingen, d. h. sich eine andere Bewegung geben, worauf es bei der Zeugung allein ankommt.

Das Leben der chemischen Kraft besteht im Beharren in einer bestimmten Bewegung, oder, wenn die Umstände günstig sind, in der Aeußerung des Verlangens nach einer neuen Bewegung, welchem Verlangen die That sofort folgt, wenn nicht ein stärkeres Individuum sie verhindert (wie die Berührung des Kupfers mit Eisen jenes derartig in Anspruch nimmt, daß es sich nicht mit der Kohlensäure der Luft zu kohlensaurem Kupferoxyd verbinden kann). Das Beharren wird nur durch beständige Abwehr ermöglicht, und schon hier tritt deutlich die Wahrheit hervor, daß das Leben ein Kampf ist.

Der Tod der chemischen Verbindung zeigt sich schließlich als eine Rückkehr der, in ihr gebunden gewesenen, einfachen Stoffe zur ursprünglichen Bewegung.

26.

Im organischen Reich ist die geschlechtliche Zeugung im Allgemeinen und die geschlechtliche Zeugung der Menschen im Besonderen die wichtigste, und wollen wir deshalb die letzteren allein betrachten.

Ein Mann und ein Weib, Jedes mit einem ganz bestimmten Charakter und einem ganz bestimmten Geiste, begatten sich. Erfolgt Befruchtung, so entsteht ein Individuum (oder mehrere) mit der Anlage zu einem bestimmten Charakter und einem bestimmten Geiste.

Daß der Same des Mannes das Ei des Weibes befruchtet, obgleich er nicht direkt in die Eierstöcke gelangen kann, ist eine Thatsache. Das Ei und der Same sind Absonderungen aus dem innersten Kerne des Individuums und enthalten seine sämmtlichen Qualitäten nachbildlich. So tritt jeder Zeugende in die Begattung, welche in der größten Erregung vor sich geht. Der Zustand nun, in dem sich jeder Zeugende befindet, bestimmt in zweiter Linie die Art der Frucht, und ist dies ein sehr wichtiges Moment; denn je nachdem das Weib oder der Mann leidenschaftlicher, fester, energievoller in der Begattung wirkt, wird das neue Individuum mehr die Individualität des Weibes oder des Mannes offenbaren. Auch ist zu beachten, daß das Weib, in großer Liebe zum Manne entbrannt, dessen Einwirkung wesentlich erhöhen wird, wie umgekehrt

der Mann, aus großer Liebe zum Weibe, der bestimmenden Thätigkeit des Weibes ein freies Spiel lassen kann.

Auf diese Weise werden Willensqualitäten der zeugenden Individuen gestärkt, geschwächt oder völlig gebunden; andere unverändert auf das Kind übertragen und zugleich dessen geistige Fähigkeiten bestimmt. Doch ist die Beschaffenheit des Keims nicht schlechthin unveränderlich; denn jetzt beginnt die Austragung im Leibe der Mutter, unter deren direktem Einflusse das neue Individuum während einer ziemlich langen Zeit steht. Was kann sich inzwischen nicht Alles ereignen! Schwerere Arbeit oder sorgsamere Pflege, Abneigung oder erhöhte Zuneigung zum Manne, geistige Anregungen, Liebe zu einem anderen Manne, Krankheit, heftigste vorübergehende Erregung oder ein anhaltender Fieberzustand durch Kriege, Revolutionen: dies Alles wird, eintretenden Falles, nicht spurlos am Embryo vorbeifließen, sondern ihn leichter oder tiefer berühren. Man darf annehmen, daß das deutsche Volk nach der französischen Gewaltherrschaft und das französische nach der großen Revolution und den Napoleon'schen Kriegen einen im Allgemeinen modificirten Charakter, jenes mehr Entschlossenheit, dieses noch mehr Unbeständigkeit, beide mehr geistige Regsamkeit erlangten, und daß dies nicht auf den Zustand der Zeugenden während der Begattung allein, sondern auch auf Einflüsse während der Schwangerschaft der Weiber zurückgeführt werden muß.

Das neue Individuum ist nichts Anderes, als eine Verjüngung der Eltern, ein Weiterleben, eine neue Bewegung derselben. Nichts kann in ihm sein, was nicht in den Eltern war, und der Dichter hat Recht, wenn er von sich sagt:

Vom Vater hab' ich die Statur,
Des Lebens ernstes Führen;
Vom Mütterchen die Frohnatur
Und Lust zu fabuliren.
Urahnherr war der Schönsten hold,
Das spukt so hin und wieder;
Urahnfrau liebte Schmuck und Gold,
Das zuckt wohl durch die Glieder.
Sind nun die Elemente nicht
Aus dem Complex zu trennen,
Was ist denn an dem ganzen Wicht
Original zu nennen? (Goethe.)

Daß in Kindern Charakterzüge, Statur, Haar- und Augenfarbe der Großeltern hie und da hervorbrechen, findet seine Erklärung darin, daß eine gebundene Willensqualität, durch günstige Umstände, wieder frei werden und sich offenbaren kann.

Diese so einfachen Verhältnisse, die nur der nicht sieht, welcher sie nicht sehen will, werden von Vielen gewaltsam zu durch und durch geheimnißvollen gemacht, so daß man mit Goethe unwillig ausrufen möchte:

> Ist denn die Welt nicht schon voller Räthsel genug, daß man die einfachsten Erscheinungen auch noch zu Räthseln machen soll?

Bald soll die unbegreifliche machtvolle Gattung sich beim Zeugungsgeschäfte bethätigen, bald soll ein außerweltliches Princip die Natur des Kindes bestimmen, bald soll der Charakter des Neugeborenen total qualitätslos sein. Die oberflächlichste Beobachtung muß zur Verwerfung aller dieser Hirngespinnste und zur Erkenntniß führen, daß die Eltern in den Kindern weiterleben.

Auf der Verschiedenartigkeit der Zustände der Eltern in der Begattung, wobei auch das Alter einfließt, beruht die Verschiedenartigkeit der Kinder. Das Eine ist heftiger und aufgeweckter, das Andere sanfter und träumerischer, das Eine gescheidter, das Andere blöder, das Eine selbstsüchtiger, das Andere freigebiger. Es ist überhaupt nicht wunderbar, daß Kinder zuweilen ganz andere Eigenschaften als die Eltern zeigen, weil die Neutralisirung und Abänderung von Willensqualitäten, unter Umständen, sich sehr geltend machen können.

Betreten wir das Thier- und Pflanzenreich, so werden wir finden, daß je weiter wir gehen, desto geringer der Unterschied zwischen Kind und Eltern wird; weil der individuelle Wille immer weniger in Qualitäten auseinandertritt, die Zahl seiner Zustände immer kleiner und die Zustände selbst immer einfacher werden. Man sagt dann gewöhnlich, das Individuum habe nur noch Gattungs-Charakter, worunter zu verstehen ist, daß die Individuen einer Art alle gleich sind. Daß die Erzeugten nichts Anderes, als die verjüngten Eltern sind, zeigt sich deutlich bei einigen Insekten, welche unmittelbar nach der Begattung, resp. Ausscheidung der Eier, sterben; dann noch sehr deutlich bei den einjährigen Pflanzen und bei jenen mehrjährigen, welche nach der Samenbildung absterben.

27.

Das Individuum tritt also als eine bestimmte Individualität in's Leben. Wie ich oben bereits sagte, müssen wir ihm, neben hervorstechenden Willensqualitäten, auch die Keime zu allen anderen zusprechen. Sie können verkümmern oder sich entfalten. Außerdem müssen wir seinem Geiste eine nicht zu knapp zugemessene Ausbildungsfähigkeit geben; denn wenn es auch nie gelingen wird, durch die sorgfältigste Erziehung aus einem Einfaltspinsel ein Genie zu machen, so ist doch nicht zu verkennen, wie mächtig Umstände verkümmernd oder erweckend auf die höheren Geisteskräfte einwirken können.

Die Welt übernimmt das neue Individuum und bildet es aus. Es ist anfänglich unbändiger Wille zum Leben, heftiger einfacher Drang; aber bald äußert es die angeborene Individualität, zeigt Individualcharakter, und sofort dringen andere Individuen beschränkend auf es ein. Es hat unstillbaren Durst nach Dasein und will ihn, seiner besonderen Natur gemäß, löschen; aber die Anderen haben den gleichen Durst und das gleiche Streben. Hieraus entspringt der Kampf um die Existenz, in dem sich die Individualität entwickelt, stählt oder schwächt, und entweder siegt, oder unterliegt, d. h. sich eine freiere Bewegung erringt, oder gebundener wird. Die angeborene Individualität verwandelt sich in eine erworbene, welche unter Umständen identisch mit jener sein kann, und der man, in engen Grenzen jedoch, die Fähigkeit zu weiterer Abänderung zugestehen muß, wie ich in der Ethik nachweisen werde.

28.

Jeder Organismus stirbt, d. h. die Idee wird zerstört. Der Typus, welcher während des Lebens, im Wechsel beharrend, sich die ihn constituirenden einfachen chemischen Ideen assimilirte und wieder ausschied, zerfällt selbst.

Vor einem Leichnam stehend, hat der immanente Philosoph die Frage an die Natur zu stellen: Ist die Idee vernichtet, oder lebt sie fort? Die Natur wird immer antworten: Sie ist todt und sie lebt fort. Sie ist todt, wenn das Individuum sich nicht durch die Zeugung verjüngt hat, und sie lebt, wenn es auf Kinder blickte.

Die Antwort befriedigt ihn nicht nur, sondern ihr erster Theil ist auch für Einige, deren Charakter man als Thatsache hinnehmen muß, wie den des Herrschsüchtigen, oder des Ehrgeizigen, oder des Wollüstigen, (der keine drei Schritt machen kann, ohne in ein Bordell zu fallen), das Trosteswort der Trostesworte und wird es einst für Alle werden.

29.

Unsere Erde ist eine kleine Collectiv-Einheit in einer unermeßlich großen, aber endlichen Kraftsphäre, dem Weltall. Die wahrscheinliche Beschaffenheit unseres Planeten, die Constitution des Weltalls und schließlich die Bewegung der Himmelskörper sollen uns jetzt beschäftigen.

Je tiefer man in das Innere der Erde eindringt, desto größer wird die Wärme, d. h. desto intensiver wird die Bewegung der chemischen Ideen, denen wir begegnen. So kann sich schon bei einer Tiefe von nur 34 Meilen kein Metall mehr im festen Zustande erhalten und wird flüssig. Hieraus dürfen wir schließen, daß in einer gewissen Entfernung von der Peripherie auch der flüssige Zustand sich nicht mehr erhalten kann und der Kern der Erde von Gasen, und zwar von außerordentlich comprimirten Gasen, erfüllt ist, auf welchen alles Flüssige schwimmt. Das Flüssige wäre dann von der festen Erdrinde umschlossen.

Diese Hypothese Franklin's muß die immanente Philosophie als die beste adoptiren; denn es ist klar, daß unsere Erde, ja das ganze Weltall nur dadurch einen Bestand haben kann, daß das Streben einer jeden chemischen Idee nie eine vollkommene Befriedigung findet. Nur einen Zoll, eine Linie vom idealen mathematischen Mittelpunkte der Erde entfernt, müßte ein fester oder flüssiger Körper noch fallen; denn er will nur in diesem Mittelpunkte sein: das macht sein ganzes Wesen aus. Gelänge es nun einem solchen Körper, den Mittelpunkt der Erde zu erreichen, so hätte er sein Streben, mithin seine ganze Wirksamkeit, sein ganzes Wesen verloren, und er würde thatsächlich im Momente der Ankunft zu Nichts werden.

In einem ganz anderen Verhältniß steht dagegen der Mittelpunkt der Erde zu den gasförmigen Ideen. Diese haben gar keine Beziehung zu ihm, denn sie streben immer nach allen Richtungen, niemals nach einer einzigen. Befindet sich also ein Gas im Mittelpunkte

der Erde, so übt es nach wie vor seine Thätigkeit aus, denn sein Streben ist nicht erfüllt.

Hieraus ergiebt sich, daß, hätten wir unsere Erde mit dem vorhandenen Material erst zu schaffen, wir gar keine andere Einrichtung treffen könnten, als die bestehende, d. h. wir müssten comprimirte Gase in das Innere der Kugel, feste Körper an ihre Oberfläche und zwischen Beide ein Meer geschmolzener chemischer Ideen setzen.

Diese Uebereinstimmung der immanenten Philosophie, die ein im innersten Selbstbewußtsein gefundenes und von der Natur durchweg bestätigtes einziges Grundprinzip hat: den individuellen Willen zum Leben, mit der empirischen Thatsache einerseits, daß die Temperatur wächst, je tiefer man in das Innere der Erde eindringt, und der Kant-Laplace'schen Theorie andrerseits, giebt der Franklin'schen Hypothese eine sehr große Ueberzeugungskraft.

30.

Blicken wir auf das Weltall, das unermeßlich große, aber endliche, so zeigt sich uns eine einzige Kraftsphäre, d. h. wir gewinnen den Begriff einer Collectiv-Einheit von unzähligen individuellen Ideen, von denen jede auf alle anderen wirkt und gleichzeitig die Wirksamkeit aller anderen erfährt. Dies ist der dynamische Zusammenhang des Weltalls, den wir mit der zur Gemeinschaft erweiterten allgemeinen Causalität erkennen. Da nun einerseits unsere Erfahrung bis jetzt einen bestimmten Kreis nicht überschreiten konnte und wesentlich limitirt ist, andererseits die Lufthülle unserer Erde alle Erscheinungen gehemmter Thätigkeit zeigt, so müssen wir ein dynamisches Continuum annehmen und chemische Ideen, über deren Natur wir jedoch kein Urtheil haben, zwischen die einzelnen Weltkörper setzen. Am Besten fassen wir sie unter dem geläufigen Begriff Aether zusammen, uns jedoch entschieden gegen die Annahme verwahrend, daß er imponderabel sei.

Wir haben schon oben die Wärme und die Electricität auf den Zustand der Ideen zurückgeführt und gesehen, daß sie nur Bewegungserscheinungen sind; denn die Bewegung ist das einzige Prädicat des individuellen Willens, und die verschiedenartigsten Zustände eines bestimmten Willens sind lediglich Modificationen seiner nor-

malen Bewegung. Es giebt weder freie Wärme, noch freie Electricität, auch keine gebundene (latente) Wärme. Ist ein Körper warm und verliert er seine Wärme an einen anderen, so heißt dies nur, daß er den Zustand des anderen erhöht und, in der Ausübung des Reizes, Kraft verloren, d. h. den eigenen Zustand geschwächt hat. Latente Wärme ist nach der einen Seite nur der Ausdruck für die Fähigkeit (die ureigene Kraft) des Willens, auf entsprechenden Reiz seinen Zustand zu verändern, und nach der anderen Seite der Ausdruck für die Rückkehr des Willens aus einem erregten Zustand in den normalen. Wie Wärme und Electricität, so ist auch der Magnetismus keine transscendente, hinter den Dingen lauernde Wesenheit, die sich bald auf sie stürzt und sie unterjocht, bald wieder cavalièrement verläßt und sich in ihre Behausung zurückzieht (eine Behausung, die nur als ein „Ueberall und Nirgends" bezeichnet werden könnte), und das Gleiche gilt vom Lichte.

Das Licht ist nichts Anderes, als die sichtbar gewordene, sehr heftige Bewegung der Ideen oder der vom Subjekt objektivirte Eindruck einer heftigen Bewegung auf den Gesichtssinn. Die Erkenntniß, daß das Licht nicht die wahrgenommenen Schwingungen eines alle Körper umgebenden Aethers, sondern der Körper selbst sei, bricht sich immer mehr Bahn und wird zu einer unbestrittenen wissenschaftlichen Wahrheit werden. Vollkommen überzeugend muß diese Ansicht auf Jeden wirken, der sich die Welt nicht anders, als endlich denken kann und, sich in den dynamischen Zusammenhang unzähliger Dinge mit den verschiedenartigsten Bestrebungen vertiefend, Alles in unaufhörlicher Action und Reaction begriffen erkennt und ein Weltall von gewaltigster Spannung, Tension, gewinnt. Wo immer auch innerhalb des Weltalls eine Bewegung stattfinde, — kein Ding wird von ihr unberührt bleiben: es wird den Eindruck erleiden und auf ihn reagiren.

Nun ist die Sonne für unser System ein Centrum, von wo aus nach allen Richtungen die heftigste Bewegung sich fortpflanzt, deren Quellen in den allerintensivsten Verbrennungsprocessen, im gewaltigen Stoße, den kosmische Massen, in die Sonne stürzend, ausüben, und in der Zusammenziehung des Sonnenkörpers selbst zu suchen sind.

Wenn aber eine Bewegung, die nach allen Seiten sich fortpflanzt, den Zustand unserer Luft, in einer Entfernung von 20 Mil-

lionen Meilen, derartig modificiren kann, daß sie einen Eindruck auf den Gesichtssinn hervorbringt, der objektivirt das weiße blendende Licht ist, daß sie ferner in den Tropen einen Eindruck auf den Fühlsinn macht, der, objektivirt, die uns fast vernichtende Sonnengluth ist — so muß sie von einer Gewalt sein, für deren Bestimmung uns alles Maaß fehlt; denn in der Art, wie unsere Organe auf diese Reize reagiren, finden wir so wenig einen Maaßstab, wie in der spielenden Leichtigkeit unserer Gliederbewegungen für den ungeheuern Luftdruck, den unser Körper erleidet.

Hieraus entnehmen wir:

1) daß das Sonnenlicht auf unserer Erde nur eine wahrgenommene eigenthümliche Bewegung der Luft (vielleicht nur ihres Sauerstoffs) ist, welche Bewegung letzten Endes, wenn man die Glieder der Reihe überspringt, ihren Grund in der aus den Processen auf der Sonne resultirenden Bewegung hat — ähnlich wie der Schall nur eine vom Ohr wahrgenommene eigenthümliche Bewegung der Luft ist;

2) daß man das Sonnenlicht bildlich, wenn man lediglich die Gewalt im Auge hat, mit der die ursprüngliche Bewegung sich fortpflanzt, eine außerordentlich große Kraft nennen kann.

31.

Nach der Newton'schen Theorie wird die Erde von zwei verschiedenen Kräften um die Sonne bewegt: von einer ursprünglichen, der Wurfkraft, und von der Anziehungskraft der Sonne. Jene allein würde die Erde in irgend einer geraden Linie fortstoßen, diese allein sie in gerader Linie an sich ziehen. Indem aber beide zusammenwirken, beschreibt die Erde eine krumme Linie um die Sonne.

Diese Kräfte hat Newton einfach postulirt und als vorhanden gesetzt. Ihr Wesen ist völlig unbekannt und wir kennen nur die Gesetze, wonach sie wirken. Das Gesetz der Trägheit lautet:

> Ein Körper, der einmal in Bewegung ist, wird, ohne Einwirkung äußerer Kräfte, seine Bewegung mit unveränderlicher Geschwindigkeit, in unveränderter Richtung fortsetzen, bis sie durch äußere Hindernisse aufgehoben wird;

und das Gesetz der Gravitation lautet:

Die Anziehung jedes Körpers verhält sich direkt wie seine Masse und indirekt wie das Quadrat seiner Entfernung, oder auch: die Anziehung eines Körpers ist gleich seiner Masse, dividirt durch das Quadrat seiner Entfernung.

Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß sich nach diesen beiden Gesetzen die ganze himmlische Mechanik, alle Bewegungen der Himmelskörper erklären lassen. Was immer auch die wahren Ursachen der Bewegung sein mögen, nach diesen Gesetzen müssen sie wirken.

Was uns aber außerordentlich interessiren muß, das sind gerade die Ursachen der Bewegung, und es ist eine Aufgabe der immanenten Philosophie, die sie nicht ablehnen darf, wenigstens zu versuchen, den letzten Grund ausfindig zu machen. Der Versuch an sich wird ein Verdienst sein, wenn er auch mißlingt. Die Nachwelt wird kaum glauben können, daß man sich so lange bei den Gesetzen beruhigt und nach den wahren Kräften nicht geforscht hat. Wenn sie aber erwägen wird, wie in der betreffenden Periode alles Unerklärliche kurzerhand transscendenten Wesenheiten in die Schuhe geschoben wurde, wird ihr Erstaunen aufhören.

Daß sich die immanente Philosophie nicht bei den beiden unerkennbaren Kräften, Anziehungs- und Abstoßungskraft, beruhigen darf, ist klar. Sie muß sie verwerfen, wie alle anderen angeblichen Naturkräfte, die überall und nirgends sein und sich, behufs Offenbarung ihres Wesens, um eine sogenannte objektive Materie streiten sollen; sie muß sie verwerfen, wie die übersinnliche Gattung, die hinter den realen Individuen leben und bald das eine, bald das andere mit ihrer überwältigenden Kraft erfüllen soll; sie muß sie verwerfen, wie jede einfache Einheit, die in, neben oder hinter der Natur existiren soll, kurz wie Alles, was den Blick in die Welt trüben, das Urtheil über sie verwirren und die Reinheit des immanenten Gebiets aufheben kann.

Der „erste Impuls", von dem die Astronomen die Tangentialkraft ableiten, muß zunächst in jedem klaren Kopfe die ernstesten Bedenken erwecken; denn sie fassen ihn auf: als äußeren Anstoß einer fremden Kraft. Der immanenten Philosophie dagegen macht der erste Impuls keine Schwierigkeit, weil sie ihn nicht auf eine fremde Kraft zurückführen muß, sondern ihn ableiten kann aus der ersten Bewegung, von welcher alle Bewegungen, die waren,

sind und sein werden, lediglich Fortsetzungen sind. — Diese erste Bewegung ist der Zerfall der transscendenten Einheit in die immanente Vielheit, eine Umwandelung des Wesens. Als die vorweltliche einfache Einheit, die absolute Ruhe und das transscendente Gebiet unterging, entstand die Vielheit, die Bewegung und das immanente Gebiet, die Welt. Die Bewegung, welche jeder individuelle Wille alsdann hatte, war ein erster Impuls, aber kein fremder; denn wenn wir auch nie die Natur der vorweltlichen Einheit aus dem Wesen des individuellen Willens erklären können, so steht doch fest, daß das Wesen der Einheit, obgleich verändert, in dieser Welt vorhanden ist, und die Bewegung, das einzige Prädikat des individuellen Willens, aus dem Innern entsprungen, nicht von außen angeflogen ist. Hierauf gestützt, kommt man dann, an der Hand der Kant-Laplace'schen Theorie, auf die Bewegung einer fertigen Erde.

Nicht so die Astronomen. Für sie ist, wie gesagt, der erste Impuls die Wirkung einer fremden Kraft. Setzen wir indessen den Fall, wir hätten uns bei dieser himmelschreienden petitio principii beruhigt, so wird uns sofort die Frage aufschrecken, welche Littrow in die Worte faßt:

> Da die Körper, wie wir annehmen, ohne die Wirkung einer äußeren Kraft sich nicht bewegen können, wie sollen sie sich doch, derselben Annahme gemäß, ohne äußere Kraft in dieser Bewegung erhalten?

Hier liegt eine Schwierigkeit, die nur dann gehoben werden kann, wenn man den Impuls in das Wesen des Körpers selbst verlegt und ihn entweder selbst zu einer constant fortwirkenden Kraft macht, oder ihn continuirlich erhalten werden läßt, durch eine nachweisbare fremde, gleichfalls constant wirkende Kraft.

Wie der erste Impuls durch eine fremde Kraft, so kann auch die Gravitation eine kritische Untersuchung nicht vertragen. Sie ist die Erweiterung der uns Allen bekannten Schwere zur allgemeinen Schwere. Wie wir oben gesehen haben, ist die Schwere nicht außerhalb der festen und flüssigen Körper, sondern in ihnen zu suchen. Sie ist ihr innerer Trieb und drückt nur aus, daß jeder feste und flüssige Körper im Mittelpunkte der Erde sein will. Die Intensität dieses Triebes, welche objektiv seine specifische Schwere ausmacht, ist der specielle Charakter des Körpers.

Die Physiker und Astronomen behaupten das gerade Gegentheil; sie stellen dadurch die Sache auf den Kopf und verwickeln sich in die größten Widersprüche, wie ich jetzt zeigen werde.

Zunächst sind sie gezwungen, die Schwere von den Körpern abzulösen, sie zu einer ihnen fremden Kraft zu machen, die von außen auf sie wirkt und sie zwingt, ihr zu folgen. Da es außerdem nicht denkbar ist, daß in einer Entfernung von nur einer Linie vom Mittelpunkte der Erde diese mystische Kraft aufhöre zu wirken, so müssen die Physiker ferner den Sitz der Kraft in den Mittelpunkt der Erde legen, der nothwendig ausdehnungslos ist. „Wer es fassen mag, der fasse es.“

Gesetzt nun den Fall, wir beruhigten uns hierbei, so könnten wir allerdings die wirklichen Erscheinungen auf unserer Erde und die hypothetischen in ihrem Innern erklären, oder mit andern Worten: für die einfache Schwere reicht der Sitz der Attraktionskraft im Mittelpunkte der Erde aus. Sofort ändert sich jedoch die Sache, wenn man von der Schwere zur allgemeinen Schwere übergeht, d. h. zur Attraktionskraft in unserm Sonnensystem. Jetzt wird die Masse des anziehenden Himmelskörpers ein Moment der Attraktionskraft, welches eine genügende Erklärung fordert. Da reicht der Sitz der Kraft im idealen Mittelpunkt eines Weltkörpers nicht mehr aus. Die Astronomen besinnen sich auch in dieser Verlegenheit nicht lange. Sie heben den Sitz der Attraktionskraft außerhalb der Körper einfach auf und verlegen ihn in die ganze Kraftsphäre derselben.

Es ist dies ein Akt der Verzweiflung. Auf der Erde soll die Schwere dem Körper nicht inhäriren, im Sonnensystem dagegen soll die Schwere in den Körpern liegen.

Dieser offenbare Widerspruch macht jeden Denkenden stutzig. Schon Euler (Briefe an eine Prinzessin) bemäkelte die Gravitation; er versuchte sie aus einem Stoße des Aethers auf die Körper zu erklären, „was vernünftiger, und den Leuten, die helle und begreifliche Grundsätze lieben, angemessener wäre.“ Gleichzeitig spricht er von „einer eigenthümlichen Neigung und Begierde der Körper“, auf die ich gleich zurückkommen werde.

Auch Bessel konnte sich mit der Gravitation nicht befreunden, obgleich nicht deshalb, weil sie in sich widerspruchsvoll ist, sondern weil sie ihm Vorgänge im Lichtkegel des Halley'schen Kometen nicht erkären konnte.

„Der Kern des Kometen und seine Ausströmungen gewährten das Ansehen einer brennenden Rakete, deren Schweif durch Zugwind abgelenkt wird." (Humboldt, Kosmos I. Band.)

Bessel schloß aus vielfältigen Messungen und theoretischen Betrachtungen:

„daß der ausströmende Lichtkegel sich von der Richtung nach der Sonne, sowohl rechts als links, beträchtlich entfernte: immer aber wieder zu dieser Richtung zurückkehrte, um auf die andere Seite derselben überzugehen."

Hieraus überzeugte er sich:

„von dem Dasein einer Polarkraft, von der Wirkung einer Kraft, welche von der Gravitation oder gewöhnlichen anziehenden Kraft der Sonne bedeutend verschieden sei, weil diejenigen Theile des Kometen, welche den Schweif bilden, die Wirkungen einer abstoßenden Kraft des Sonnenkörpers erfahren."

Also während die Gesetze der Tangential- und Attraktionskraft richtig sind und sehr wohl alle Bewegungen erklären (auch die des Halley'schen Kometen, wie sich ergeben wird), müssen die Kräfte selbst entschieden von der Philosophie verworfen werden. Aber was soll man an ihre Stelle setzen?

Ich erinnere daran, daß die Schwere der Trieb, oder wie Euler sagt, die „Neigung und Begierde" der festen und flüssigen Körper ist, im Mittelpunkte der Erde zu sein. Dagegen ist die Expansion die Neigung und Begierde der gasförmigen Körper, nach allen Seiten sich auszudehnen, oder auch ihr Abscheu vor irgend einem bestimmten Punkte. Wir mußten Franklin's Hypothese über die Constitution der Erde aus zwingenden Gründen für die beste erklären, und haben sie adoptirt. Legen wir sie unserem Versuche, die Bewegung der Erde um die Sonne zu erklären, zu Grunde, so ist unsere Erde eine Collectiv-Einheit individueller Willen, welche diametral entgegengesetzte Bestrebungen haben. Außerdem übt jedes Individuum sein Streben mit einer besonderen Intensität aus. Bei einer solchen Zusammensetzung, bei so verschiedenartigen Bewegungen der Individuen muß aber in jedem Momente eine resultirende Bewegung für das Ganze entstehen, die wir als Begierde nach dem Mittelpunkte der Sonne charakterisiren wollen.

Andererseits haben wir gesehen, daß das Sonnenlicht nichts anderes ist, als die sichtbar gewordene heftige Bewegung unserer Luft,

welche zurückzuführen ist auf gewaltige Expansionen der die Sonne umgebenden Gase, und wir nannten deshalb das Licht bildlich eine außerordentlich große Kraft. Es ist klar, daß es nur eine abstoßende Kraft sein kann, weil wir es mit dem Zustand von Gasen zu thun haben, deren Wesen eben in der absoluten Expansion besteht. Sie wollen sich immer ausbreiten, nach allen Richtungen ausbreiten, und wir haben uns das Licht als die Erscheinung einer Kraft vorzustellen, die, wie bei einer Pulverexplosion, im gewaltigen Streben aus idealen Mittelpunkten heraus, den intensivsten abstoßenden Druck ausübt.

Fassen wir diese Betrachtungen zusammen, so wäre die elliptische Bewegung der Erde um die Sonne das Resultat zweier Bewegungen: der Bewegung der Erde nach dem Mittelpunkte der Sonne und der Abstoßungskraft der Sonne oder bildlich des Lichtes.

Die Rollen wären also geradezu vertauscht. Während in der Newton'schen Theorie die Erde, in Folge ihrer Tangentialkraft, die Sonne flieht, und die Sonne, in Folge der Attraktionskraft, die Erde an sich ziehen will, will, nach unserer Hypothese, die Erde in die Sonne und die Sonne stößt sie ab.

Ferner wären die Gesetze für die beiden Bewegungen wie folgt zu formuliren:

1) das Streben der Erde zur Sonne verhält sich direkt, wie die Intensität ihres Triebs und indirekt, wie das Quadrat ihrer Entfernung;
2) die Abstoßung der Sonne verhält sich direkt wie die Intensität der von ihr bewirkten Expansion und indirekt wie das Quadrat ihrer Entfernung.

Die Dieselbigkeit des Gesetzes, wonach das Licht und die Attraktion wirken, setzt Alle, die sich mit der Natur beschäftigen, in Erstaunen. Hier liegt nun eine Hypothese vor, welche die Bewegung der Himmelskörper aus zwei Kräften ableitet, deren Wirksamkeit theilweise in einem und demselben Gesetze, eben dem Gesetze des Lichtes und der Gravitation, ihren Ausdruck findet. Zugleich fallen alle Widersinnigkeiten fort, denn diese Kräfte sind keine metaphysischen mystischen Wesenheiten, sondern nur Bestrebungen des einzig Realen in der Welt, des individuellen Willens, resp. dynamisch zusammenhängender Individuen. Die Rotation der Erde um sich selbst und die damit verbundene fortschreitende Bewegung ihres Mittelpunktes

welche Bewegungen nur natürliche Folgen des ersten Impulses (des Zerfalls der Einheit in die Vielheit) sind, werden einfach durch die abstoßende Kraft der Sonne erhalten: das ist die constant fortwirkende Tangentialkraft; dagegen will die Erde gleichzeitig in die Sonne: das ist die Gravitation. Beide bewirken die Umdrehung der Erde um die Sonne in einer krummen Linie.

Die verschiedenartige Geschwindigkeit, mit der sich die Erde um die Sonne bewegt, läßt sich ferner auf das Zwangloseste erklären: denn je näher die Erde der Sonne ist, desto größer ist ihre Begierde nach dem Mittelpunkte derselben, aber zugleich auch desto größer die Abstoßungskraft der Sonne und umgekehrt. Je größer aber die Seiten des Parallelogramms der Kräfte sind, desto größer ist die Diagonale und umgekehrt.

Auf diese Weise erklärt sich auch genügend die erwähnte merkwürdige Bewegung des Halley'schen Kometen, ohne Zuflucht zu einer neuen Kraft, einer Polarkraft, zu nehmen, denn die Kraft der Sonne ist wesentlich abstoßend, nicht anziehend.

Wir könnten auch die Begierde der Erde fallen lassen und an ihre Stelle einfach die Reaction auf die abstoßende Action der Sonne setzen. (Drittes Newton'sches Gesetz.)

Ich muß den Gegenstand hier verlassen. Daß in einer Physik, die durchweg auf ein neues Princip, den individuellen Willen zum Leben, gestellt ist, und die alle so bequemen transscendenten Hülfsprincipien, wie die einfache Einheit, das Absolute, die Idee, das Unendliche, das Ewige, die ewigen Naturkräfte, die „ewige allverbreitende Kraft" u. s. w. verschmäht, die Bewegungen der Himmelskörper nicht unberührt bleiben durfte, das sei meine Entschuldigung für die obige Hypothese. Ich verkenne nicht ihre Schwäche; ich weiß, daß es sehr schwer sein würde, mit ihr die Störungen der Planeten untereinander, die Bewegung der Satelliten um die Planeten u. A. m. zu erklären, obgleich es sich ja nicht um das Licht, sondern im Grunde um die Intensität heftiger Erschütterungen in einem, in durchgängiger Spannung befindlichen, Weltall und die Reactionen darauf handelt. Und dennoch ist es mir, als hätte ich auch in dieser Richtung, aber nicht lange genug, das entschleierte Antlitz der Wahrheit gesehen. Möge ein Stärkerer als ich, dessen Spezialfächer die Physik im engeren Sinne und die Astronomie sind, das Ende des Weges erreichen.

32.

Die erste Bewegung und die Entstehung der Welt sind Eines und Dasselbe. Die Umwandlung der einfachen Einheit in die Welt der Vielheit, der Uebergang des transscendenten in das immanente Gebiet, war eben die erste Bewegung. Es ist nicht die Aufgabe der Physik, die erste Bewegung zu erklären; sie hat sie als eine Thatsache, die bereits in der Analytik, auf immanentem Gebiete, aber hart an der Grenze des hinzugedachten transscendenten, gefunden wurde, hinzunehmen. Deshalb kann auch in der Physik nicht der letzte Ausdruck für diese erste Bewegung gewonnen werden, und wir müssen sie, auf unserem jetzigen Standpunkte, einfach charakterisiren als Zerfall der einfachen Einheit in eine Welt der Vielheit.

Alle folgenden Bewegungen waren nur Fortsetzungen dieser ersten, d. h. sie konnten nichts Anderes sein, als wieder Zerfall oder weitere Zersplitterung der Ideen.

Dieser weitere Zerfall konnte sich in den ersten Perioden der Welt nur äußern durch reale Theilung der einfachen Stoffe und durch Verbindungen. Jede einfache chemische Kraft hatte die Sucht, ihre Individualität zu erweitern, d. h. ihre Bewegung zu ändern, stieß aber bei jeder Anderen auf dieselbe Sucht, und so entstanden die furchtbarsten Kämpfe der Ideen gegen einander im heftigsten, aufgeregtesten Zustande. Das Resultat war immer eine chemische Verbindung, d. h. der Sieg der stärkeren über eine schwächere Kraft und der Eintritt der neuen Idee in den unaufhörlichen Kampf. Das Bestreben der Verbindung war zunächst darauf gerichtet, sich zu erhalten, dann, wenn möglich, ihre Individualität wieder zu erweitern. Aber beiden Bestrebungen traten von allen Seiten andere Ideen entgegen, um zunächst die Verbindung zu lösen, dann um sich mit den getrennten Ideen zu verbinden.

Im Fortgang dieses unaufhörlichen Streits der unvergänglichen Ideen, die allen Verbindungen zu Grunde lagen, bildeten sich Weltkörper, von denen unsere Erde allmälig reif wurde für das organische Leben. Unterbrechen wir hier die Entwickelung und nehmen die vorhandenen Individuen und ihre Zustände als endgültige Produkte, so zwingt sich uns sofort die Frage auf: Was ist geschehen? Sämmtliche Ideen, aus denen unsere Erde damals zusammengesetzt war, waren im feurigen Urnebel, von dem die Kant-Laplace'sche

Theorie ausgeht. Dort wilder Kampf von Gasen, Dämpfen, das Chaos, hier ein geschlossener Weltkörper mit einer festen Kruste, deren Vertiefungen ein heißes Meer ausfüllte, und über Allem eine dampfige, dunstige, kohlensäurehaltige Atmosphäre.

Was ist geschehen? oder besser: Sind die individuellen Willen, aus denen diese dem Werden enthobene Erde zusammengesetzt ist, dieselben, welche im feurigen Urnebel rotirten? Gewiß! Der genetische Zusammenhang ist vorhanden. Aber ist das Wesen irgend einer Individualität noch dasselbe, das es am Anfange der Welt war? Nein! es hat sich verändert. Seine Kraft hat an Intensität verloren: es ist schwächer geworden.

Dies ist die große Wahrheit, welche die Geologie lehrt. Ein Gas ist, seinem innersten Wesen, seinem Triebe nach, stärker als eine Flüssigkeit und diese stärker als ein fester Körper. Vergessen wir nicht, daß die Welt eine endliche Kraftsphäre hat, und daß deshalb irgend eine Idee, deren Intensität nachläßt, nicht wieder gestärkt werden kann, ohne daß eine andere Idee an Kraft verlöre. Eine Stärkung ist allerdings möglich, aber stets auf Kosten einer anderen Kraft, oder mit anderen Worten, wenn, im Kampfe der unorganischen Ideen, eine derselben geschwächt wird, so ist die im Weltall objektivirte Kraftsumme geschwächt, und für diesen Ausfall giebt es keinen Ersatz, weil eben die Welt endlich ist und mit einer bestimmten Kraft in das Dasein trat.

Wenn wir also annehmen, daß unsere Erde einmal berste, wie der Planet zwischen Mars und Jupiter auseinandergebrochen ist, so kann allerdings die ganze feste Erdkruste wieder schmelzen und alle Flüssigkeit zu Dampf werden, aber auf Kosten der Ideen, welche die Reize hierzu abgeben. Trotzdem also die Erde in den intensiveren Zustand, dem Scheine nach, durch eine solche Revolution zurückgeworfen wird, so ist sie doch im Ganzen, als eine bestimmte Kraftsumme, schwächer geworden.

Und wenn heute die gewaltigen Prozesse auf der Sonne aufhören und alle Körper unseres Sonnensystems sich dadurch wieder mit der Sonne vereinigen, und Sonne und Planeten in einem ungeheuren Weltbrande auflodern, so sind, dem Scheine nach, allerdings die das Sonnensystem constituirenden Kräfte in einen erregteren Zustand übergegangen, aber auf Kosten der Gesammtkraft, die in unserem Sonnensystem enthalten ist.

Nicht anders ist es noch jetzt im unorganischen Reich. Die Ideen kämpfen unaufhörlich mit einander. Es entstehen ohne Unterbrechung neue Verbindungen, und diese werden wieder gewaltsam getrennt, aber die getrennten Kräfte vereinigen sich alsbald mit anderen, theils zwingend, theils gezwungen. Und das Resultat ist auch hier Schwächung der Kraft, obgleich dasselbe, der langsamen Entwicklung wegen, nicht offen zu Tage liegt, und der Wahrnehmung entschlüpft.

33.

Im organischen Reich herrschte, vom Augenblick seiner Entstehung an und herrscht immerfort, als Fortsetzung der ersten Bewegung, der Zerfall in die Vielheit. Das Streben jedes Organismus ist lediglich darauf gerichtet, sich im Dasein zu erhalten, und, diesem Triebe folgend, kämpft er um seine individuelle Existenz einerseits, anderseits sorgt er, vermittelst der Zeugung, für seine Erhaltung nach dem Tode.

Daß diese wachsende Zersplitterung einerseits und der dadurch immer intensiver und entsetzlicher werdende Kampf um das Dasein andererseits dasselbe Resultat haben müssen, wie der Kampf im unorganischen Reich, nämlich Schwächung der Individuen, ist klar. Hiergegen spricht nur scheinbar die Thatsache, daß das im weitesten Sinne stärkste Individuum im Kampfe um's Dasein Sieger bleibt und das schwächere unterliegt; denn wohl siegt gewöhnlich immer das stärkere, aber in jeder neuen Generation sind die stärkeren Individuen weniger stark, die schwächeren schwächer als in der vorhergehenden.

Wie die Geologie für das unorganische Reich, so ist die Paläontologie für das organische die wichtige Urkunde, aus der, über jeden Zweifel erhaben, die Wahrheit geschöpft wird, daß im Kampfe um's Dasein die Individuen sich zwar vervollkommnen und immer höhere Stufen der Organisation erklimmen, aber dabei schwächer werden. Diese Wahrheit drängt sich Jedem auf, der die Urkunde durchblättert und dabei Vergleiche anstellt mit unseren gegenwärtigen Pflanzen und Thieren. Die Urkunde kann dies nur lehren, weil sie über außerordentlich lange Entwicklungsreihen oder, in's Subjektive übersetzt, über die Veränderungen in unerfaßbar langen Zeiträumen berichtet, weil sie Endglieder an Anfangsglieder von sehr großen Reihen halten und dadurch den Unterschied augenfällig machen kann.

Die Schwächung direkt zu beobachten, ist nicht möglich. Und dennoch läßt sich der Beweis für die Schwächung der Organismen, auch ohne in die Urwelt einzudringen und die Paläontologie zu Hülfe zu rufen, erbringen, — aber nur in der Politik, wie wir sehen werden. In der Physik können wir den direkten Beweis nicht liefern und müssen uns damit begnügen, auf indirektem Wege, in der steinernen Urkunde der Erdrinde, das große Gesetz der Schwächung der Organismen gefunden zu haben.

So sehen wir im organischen Reich, wie im unorganischen, eine Grundbewegung: Zerfall in die Vielheit, und hier wie dort, als erste Folge, den Streit, den Kampf, den Krieg und, als zweite Folge, die Schwächung der Kraft. Aber sowohl der Zerfall in die Vielheit, als die beiden Folgen desselben, sind im organischen Reich in jeder Beziehung größer als im unorganischen.

34.

Hier drängen sich uns die Fragen auf: In welchem Verhältnisse stehen die beiden Reiche zu einander? und liegt wirklich zwischen beiden eine unausfüllbare Kluft?

Beide Fragen haben wir eigentlich schon am Anfange der Physik beantwortet; wir müssen sie jedoch nochmals ausführlicher behandeln.

Wir haben gesehen, daß es in der Welt nur ein Princip giebt: individuellen sich bewegenden Willen zum Leben. Ob ich ein Stück Gold oder eine Pflanze, ein Thier, einen Menschen vor mir habe, ist, mit Absicht auf ihr Wesen im Allgemeinen, ganz gleich. Jedes von ihnen ist individueller Wille, Jedes lebt, strebt, will. Was sie von einander trennt, ist ihr Charakter, d. h. die Art und Weise, wie sie das Leben wollen oder ihre Bewegung.

Dies muß Vielen falsch erscheinen; denn stellen sie einen Menschen neben einen Block von Eisen, so sehen sie hier todte Ruhe, dort Beweglichkeit; hier eine gleichartige Masse, dort den wundervollsten complicirten Organismus, und betrachten sie schärfer, hier einen dumpfen, simpelen Trieb zum Mittelpunkte der Erde, dort viele Fähigkeiten, 'viele Willensqualitäten, steten Wechsel von Zuständen, ein reiches Gemüths-, ein herrliches Geistesleben, kurz ein entzückendes Spiel von Kräften in einer geschlossenen Einheit. Da zucken sie die Achseln und meinen: das unorganische Reich könne

doch schließlich nichts Anderes sein, als der feste, solide Boden für das organische Reich, dasselbe, was die wohlgezimmerte Bühne für die Schauspieler ist. Und sagen sie für das „organische Reich“, so sind sie schon sehr vorurtheilslose Leute, denn die Meisten scheiden die Menschen aus und lassen die ganze Natur für diese glorreichen Herren der Welt allein dasein.

Es geht ihnen aber wie demjenigen, welcher, wie ich oben zeigte, in den Einzelheiten einer Locomotive sich verliert und die Hauptsache, ihre resultirende Bewegung, darüber vergißt. Der Stein, wie der Mensch, will dasein, will leben. Ob das Leben dort ein einfacher dunkler Trieb, hier das Resultat vieler Thätigkeiten eines in Organe auseinander getretenen einheitlichen Willens ist, das ist, in Absicht auf das Leben allein, ganz gleich.

Ist das aber der Fall, so scheint es sicher zu sein, daß jeder Organismus im Grunde nur eine chemische Verbindung ist. Dies muß geprüft werden.

Wie ich oben darlegte, können zwei einfache chemische Ideen, welche in Wahlverwandtschaft stehen, eine dritte erzeugen, welche von jeder einzelnen verschieden ist. Sie sind total gebunden und in ihrer Verbindung etwas ganz Neues. Hätte das Ammoniak (NH_3) Selbstbewußtsein, so würde es sich weder als Stickstoff, noch als Wasserstoff, sondern als einheitliches Ammoniak in einem bestimmten Zustande fühlen.

Einfache Verbindungen können wieder zeugen, und das Produkt ist wieder ein Drittes, ein von allen einzelnen Elementen total Verschiedenes. Hätte der Salmiak ($NH_3 . HCl.$) Selbstbewußtsein, so würde auch er sich nicht als Chlor, Stickstoff und Wasserstoff fühlen, sondern einfach als chlorwasserstoffsaueres Ammoniak.

Von hier aus gesehen ist gar kein Unterschied zwischen einer chemischen Verbindung und einem Organismus. Dieser und jene sind eine Einheit, in welcher eine gewisse Anzahl einfacher chemischer Ideen verschmolzen sind.

Aber die chemische Verbindung, an sich betrachtet, ist, so lange sie besteht, constant: sie scheidet keinen Bestandtheil aus und nimmt kein neues Element auf, oder kurz: es findet kein sogenannter Stoffwechsel statt.

Ferner ist die Zeugung im unorganischen Reich wesentlich limitirt; und nicht nur dies, sondern auch das Individuum, das zeugt, geht

im Erzeugten unter; der Typus einer Verbindung beruht auf den gebundenen Individuen, er steht und fällt mit ihnen, er schwebt nicht über ihnen.

Ein Organismus dagegen scheidet aus der Verbindung bald diesen, bald jenen Stoff aus und assimilirt sich den Ersatz, unter beständiger Aufrechterhaltung des Typus; dann zeugt er, d. h. die von ihm auf irgend eine Art abgesonderten Theile haben seinen Typus und entfalten sich gleichfalls unter beständiger Aufrechterhaltung desselben.

Diese, den Organismus von der chemischen Verbindung scheidende Bewegung ist Wachsthum im weitesten Sinne. Wir müssen also sagen, daß zwar jeder Organismus im Grunde eine chemische Verbindung ist, aber mit einer ganz anderen Bewegung. Liegt der Unterschied aber lediglich in der Bewegung und haben wir es hier, wie dort, mit individuellem Willen zum Leben zu thun, so giebt es auch gar keine Kluft zwischen organischen und unorganischen Ideen, vielmehr grenzen beide Reiche hart aneinander.

Die Organe sind es, welche gewöhnlich das Auge des Forschers trüben. Hier sieht er Organe, dort keine; da meint er denn im besten Glauben, es sei eine unermeßliche Kluft zwischen einem Stein und einer Pflanze. Er nimmt einfach einen zu niederen Standpunkt ein, von wo aus die Hauptsache, die Bewegung, nicht sichtbar ist. Jedes Organ ist nur für eine bestimmte Bewegung da. Der Stein braucht keine Organe, weil er eine einheitliche ungetheilte Bewegung hat, die Pflanze dagegen braucht Organe, weil die von ihr gewollte bestimmte Bewegung (resultirende Bewegung) nur durch Organe zu bewerkstelligen ist. Auf die Bewegung, nicht auf die Art ihrer Entstehung, kommt es an.

In der That giebt es keine Kluft zwischen dem Organischen und Unorganischen.

Indessen möchte es doch scheinen, daß der Unterschied selbst dann noch ein fundamentaler sei, wenn man die Organe als nebensächlich ansieht und sich auf den höheren Standpunkt der reinen Bewegung stellt.

Dies ist aber in der Physik nicht der Fall. Vom Standpunkte der reinen Bewegung aus ist zunächst kein größerer Unterschied zwischen einer Pflanze und Schwefelwasserstoff, als einerseits (ganz innerhalb des unorganischen Reichs) zwischen Wasserdampf und

Wasser, zwischen Wasser und Eis, oder andererseits (ganz innerhalb des organischen Reichs) zwischen einer Pflanze und einem Thier; einem Thier und einem Menschen. Die Bewegung nach allen Richtungen, die Bewegung nach dem Mittelpunkte der Erde, Wachsthum, Bewegung auf anschauliche Motive, Bewegung auf abstrakte Motive — alle diese Bewegungen begründen Unterschiede zwischen den individuellen Willen. Für mich wenigstens kann der Unterschied zwischen der Bewegung des Wasserdampfs und des Eises nicht wunderbarer sein als der zwischen der Bewegung des Eises und dem Wachsthum der Pflanze.

So stellt sich die Sache von außen. Von innen vereinfacht sie sich noch mehr. Dürfte ich dem Nachfolgenden vorgreifen, so könnte ich das Problem mit einem Worte lösen. Aber wir nehmen noch immer den niederen Standpunkt der Physik ein, und so sehr wir uns auch bei jedem Schritte in ihr nach einer Metaphysik sehnen müssen, so dürfen wir doch beide Disciplinen nicht in einander fließen lassen, was heillose Verwirrung anrichten würde.

In der Physik nun stellt sich, wie wir wissen, die erste Bewegung als Zerfall der transscendenten Einheit in die Vielheit dar. Alle Bewegungen, die ihr folgten, tragen denselben Charakter. — Zerfall in die Vielheit, Leben, Bewegung — alle diese Ausdrücke bezeichnen Eines und Dasselbe. Der Zerfall der Einheit in die Vielheit ist das Grundgesetz im unorganischen sowohl, als im organischen Reich. Im letzteren findet es aber eine viel ausgedehntere Anwendung: es schneidet viel tiefer ein, und seine Folgen, der Kampf um's Dasein und die Schwächung der Kraft, sind größer.

So kommen wir wieder dahin zurück, von wo wir ausgegangen sind, aber mit dem Resultat, daß keine Kluft die unorganischen Körper von den Organismen trennt. Das organische Reich ist nur eine höhere Stufe des unorganischen, es ist eine vollkommenere Form für den Kampf um's Dasein, d. h. für die Schwächung der Kraft.

35.

So abschreckend, ja so lächerlich es auch klingen mag, daß der Mensch im Grunde eine chemische Verbindung ist und sich nur dadurch von ihr unterscheidet, daß er eine andere Bewegung hat, — so wahr ist doch dieses Resultat der Physik. Es verliert seinen abstoßenden

Charakter, wenn man fest im Auge behält, daß, wo immer man auch die Natur durchforschen mag, man stets nur Ein Prinzip, den individuellen Willen, findet, der nur Eines will: leben, leben. Das Wesen eines Steines ist einfacher als das eines Löwen, aber nur an der Oberfläche, im Grunde ist es dasselbe: individueller Wille zum Leben.

Indem die immanente Philosophie das organische Reich auf das unorganische zurückführt, lehrt sie zwar dasselbe wie der Materialismus, aber sie ist deswegen nicht identisch mit ihm. Der zwischen beiden bestehende Fundamental-Unterschied ist folgender.

Der Materialismus ist kein immanentes philosophisches System. Das Erste, was er lehrt, ist die ewige Materie, eine einfache Einheit, die noch Niemand gesehen hat, und auch Niemand je sehen wird. Wollte der Materialismus immanent, d. h. in der Betrachtung der Natur bloß redlich sein, so müßte er vor Allem die Materie für eine vom Subjekt unabhängige Collectiv-Einheit erklären und sagen, daß sie die Summe von so und so vielen einfachen Stoffen sei. Dies thut er aber nicht, und obgleich es noch Niemandem gelungen ist, aus Sauerstoff Wasserstoff, aus Kupfer Gold zu machen, setzt der Materialismus doch hinter jeden einfachen Stoff die mystische einfache Wesenheit, die unterschiedslose Materie. Weder Zeus, noch Jupiter, weder der Gott der Juden, Christen und Muhammedaner, noch das Brahm der Inder, kurz keine unerkennbare, transscendente Wesenheit ist je so inbrünstig, so aus dem Herzen heraus geglaubt worden, wie die mystische Gottheit Materie von den Materialisten; denn weil es unleugbar ist, daß alles Organische auf das unorganische Reich zurückgeführt werden kann, steht beim Materialisten der Kopf im Bunde mit dem Herzen und entflammt es.

Indessen, trotz der ungeheuerlichen, aller Erfahrung in's Gesicht schlagenden Annahme einer einfachen Materie, reicht sie doch nicht aus, die Welt zu erklären. So muß denn der Materialismus zum zweiten Male die Wahrheit verleugnen, zum zweiten Male transscendent werden und verschiedene mystischen Wesenheiten, die Naturkräfte, postuliren, welche mit der Materie nicht identisch, aber für alle Zeiten mit ihr verbunden seien. Auf diese Weise beruht der Materialismus auf zwei Urprinzipien oder mit anderen Worten: er ist transscendenter dogmatischer Dualismus.

In der immanenten Philosphie dagegen ist die Materie ideal, in unserem Kopfe, eine subjektive Fähigkeit für die Erkenntniß der Außenwelt, und die Substanz allerdings eine unterschiedslose Einheit, aber gleichfalls ideal, in unserem Kopfe, eine Verbindung a posteriori, auf Grund der Materie von der synthetischen Vernunft gewonnen, ohne die allergeringste Realität und nur vorhanden, um alle Objekte zu erkennen.

Unabhängig vom Subjekt giebt es nur Kraft, nur individuellen Willen in der Welt: ein einziges Prinzip.

Während also der Materialismus transscendenter dogmatischer Dualismus ist, ist die immanente Philosophie reiner immanenter Dynamismus: ein Unterschied, wie er größer nicht gedacht werden kann.

Den Materialismus das rationellste System zu nennen, ist durchaus verkehrt. Jedes transscendente System ist eo ipso nicht rationell. Der Materialismus, nur als theoretisches philosophisches System aufgefaßt, ist schlimmer als sein Ruf. Die Wahrheit, daß die einfachen chemischen Ideen das Meer sind, aus dem alles Organische sich erhoben hat, wodurch es besteht und wohin es zurücksinkt, wirft ein reines immanentes Licht auf den Materialismus und giebt ihm dadurch einen bestechenden Zauber. Aber die kritische Vernunft läßt sich nicht täuschen. Sie untersucht genau, und so findet sie hinter dem blendenden Scheine das alte Hirngespinnst: die transscendente Einheit in oder über oder unter der Welt und coexistirend mit ihr, welche bald in diesen, bald in jenen, immer in phantastischen Hüllen auftritt.

36.

Wir haben jetzt das Verhältniß des Einzelwesens zur Gesammtheit, zur Welt, zu prüfen.

Hier ergiebt sich eine große Schwierigkeit. Ist nämlich der individuelle Wille zum Leben das einzige Princip der Welt, so muß er durchaus selbstständig sein. Ist er aber selbstständig und durchaus unabhängig, so ist ein dynamischer Zusammenhang nicht möglich. Die Erfahrung lehrt nun gerade das Gegentheil: sie drängt jedem treuen Naturbeobachter den dynamischen Zusammenhang auf und zeigt ihm zugleich die Abhängigkeit des Individuums von dem-

selben. Folglich (so ist man versucht zu schließen) kann der individuelle Wille nicht das Princip der Welt sein.

In der philosophischen Kunstsprache stellt sich das Problem so dar: Entweder sind die Einzelwesen selbstständige Substanzen, und dann ist der influxus physicus eine Unmöglichkeit; denn wie soll auf ein durchaus selbstständiges Wesen ein anderes einwirken, Veränderungen in ihm mit Zwang hervorrufen können? oder die Einzelwesen sind keine selbstständigen Substanzen, und dann muß es Eine einfache Substanz geben, welche die Einzelwesen actuirt, von welcher gleichsam die Einzelwesen das Leben nur zu Lehen haben.

Das Problem ist außerordentlich wichtig, ja, man kann es für das wichtigste der ganzen Philosophie erklären. Die Selbstherrlichkeit des Individuums ist in der größten Gefahr, und es scheint, nach der obigen Darstellung, als ob sie unrettbar verloren sei. Gelingt es der immanenten Philosophie nicht, das Individuum, das sie seither so treu beschützte, hier zu retten, so ist der logische Zwang da, es für eine Marionette zu erklären und es bedingungslos in die allmächtige Hand irgend eines transscendenten Wesens zurückzugeben. Dann heißt es nur noch: entweder Monotheismus, oder Pantheismus. Dann lügt die Natur und drückt uns Katzengold, anstatt echtes, in die Hand, wenn sie uns überall nur Individuen zeigt und nirgends eine einfache Einheit; dann belügen wir uns selbst, wenn wir uns im innersten Selbstbewußtsein erfassen als banges oder trotziges, seliges oder leidendes Ich; dann giebt es kein rein immanentes Gebiet, und es kann deshalb auch eine immanente Philosophie nur ein Lug- und Trugwerk sein.

Gelingt es uns dagegen, den individuellen Willen, die Thatsache der inneren und äußeren Erfahrung, zu retten, — dann ist aber auch der logische Zwang da, definitiv und für immer mit allen transscendenten Hirngespinnsten zu brechen, sie mögen nun auftreten in der Hülle des Monotheismus, oder Pantheismus, oder Materialismus; dann ist — und zwar zum ersten Male — der Atheismus wissenschaftlich begründet.

Man sieht, wir stehen vor einer sehr wichtigen Frage.

Man vergesse indessen nicht, daß die Physik nicht der Ort ist, wo die Wahrheit alle ihre Schleier fallen lassen kann. Ihr edeles Antlitz wird sie uns erst später in seiner ganzen holdseligen Klar-

heit und Schönheit zeigen. In der Physik können Fragen, wie die vorliegende, nur zur Hälfte, im günstigsten Falle, gelöst werden. Dies ist aber auch gerade genug.

Ich werde mich sehr kurz fassen können. Wir haben uns in der Analytik das transscendente Gebiet nicht erschlichen. Wir haben gesehen, daß kein causales Verhältniß, weder das Causalitätsgesetz, noch die allgemeine Causalität, in die Vergangenheit der Dinge zurückführen kann, sondern nur die Zeit. An ihrer Hand verfolgten wir die Entwicklungsreihen a parte ante, fanden aber, daß wir auf immanentem Gebiete niemals über die Vielheit hinaus können. Wie Luftschiffer nie die Grenze der Atmosphäre erreichen, sondern, sie mögen noch so hoch steigen, immer von der Luft umschlossen sein werden, so verließ uns nie die Thatsache der inneren und äußeren Erfahrung: der individuelle Wille. Dagegen forderte unsere Vernunft mit Recht unerbittlich die einfache Einheit. In dieser Bedrängniß war nur ein Ausweg: die Individuen jenseit des immanenten Gebietes in eine unbegreifliche Einheit zusammenfließen zu lassen. Wir befanden uns nicht in der Gegenwart, in welcher man niemals, nie über das Sein schlechthin des Objekts hinaus kann, sondern in der Vergangenheit, und als wir deshalb das gefundene transscendente Gebiet für nicht mehr existirend, sondern für vorweltlich und untergegangen erklärten, führten wir keinen logischen Gewaltstreich aus, sondern dienten in Treue der Wahrheit.

Alles, was ist, war mithin in einer einfachen vorweltlichen Einheit, vor welcher, wie wir uns erinnern werden, alle unsere Erkenntnißvermögen zusammenbrachen. Wir konnten uns „weder ein Bildniß, noch irgend ein Gleichniß“ von ihr machen, mithin auch keine Vorstellung der Art und Weise gewinnen, wie die immanente Welt der Vielheit einst in der einfachen Einheit existirt hat. Aber eine unumstößliche Gewißheit gewannen wir, nämlich daß diese Welt der Vielheit einst eine einfache Einheit gewesen war, neben welcher nichts Anderes existiren konnte.

Hier liegt nun der Schlüssel für die Lösung des Problems, womit wir beschäftigt sind.

Warum und wie die Einheit in die Vielheit zerfiel, das sind Fragen, die in keiner Physik gestellt werden dürfen. Nur das können wir hier sagen, daß, auf was immer auch der Zerfall zurückgeführt

werden mag, er die That einer einfachen Einheit war. Wenn wir mithin auf immanentem Gebiete nur individuellen Willen finden und die Welt nichts Anderes ist, als eine Collectiv-Einheit dieser Individuen, so sind dieselben dennoch nicht durchaus selbstständig, da sie vorweltlich eine einfache Einheit waren und die Welt die That dieser Einheit gewesen ist. So liegt, gleichsam wie ein Reflex, über der Welt der Vielheit die vorweltliche Einheit, so umschlingt gleichsam alle Einzelwesen Ein unsichtbares, unzerreißbares Band, und dieser Reflex, dieses Band, ist der dynamische Zusammenhang der Welt. Jeder Wille wirkt auf alle anderen direkt oder indirekt, und alle anderen Willen wirken auf ihn direkt und indirekt, oder alle Ideen sind in „durchgängiger Wechselwirkung".

So haben wir denn das zur Hälfte selbstständige Individuum, halb activ aus eigener Kraft, halb leidend durch die anderen Ideen. Es greift in die Entwickelung der Welt selbstherrlich ein, und die Entwicklung der Welt greift in seine Individualität.

Alle Fetische, alle Götter, Dämonen und Geister verdanken der einseitigen Betrachtung des dynamischen Zusammenhanges der Welt ihre Entstehung. Ging es dem Menschen, im grauen Alterthum, gut, so dachte er nicht an Fetische, Götter, Dämonen und Geister. Da fühlte das Individuum seine Kraft und hielt sich, den nie rastenden Einfluß der anderen Ideen, seiner momentanen linden Einwirkung wegen, nicht spürend, nur für activ und geberdete sich selbst wie ein Gott. Griffen dagegen die anderen Ideen in furchtbarer, entsetzlicher Wirksamkeit den Menschen an, da verschwand seine Kraft ganz aus seinem Bewußtsein, da sah er in der Wirksamkeit der anderen Ideen die Alles zermalmende Allmacht einer zürnenden transscendenten Wesenheit und zerschlug sich den Kopf vor Bildnissen von Holz und Stein, zitternd am ganzen Leibe und in namenloser Seelenangst. Heutzutage wird es wohl anders sein.

Seither, ehe das transscendente Gebiet vom immanenten geschieden war, und zwar derartig, daß ersteres für vorweltlich allein existirend, dieses für jetzt allein existirend erklärt wurde, fällte man mit Recht das disjunktive Urtheil: entweder ist das Individuum selbstständig, dann ist der influxus physicus (der dynamische Zusammenhang) unmöglich, oder es ist nicht selbstständig, dann ist der influxus physicus die Wirksamkeit irgend einer einfachen Sub-

stanz. Jetzt aber hat dieses Entweder — Oder keine Berechtigung mehr. Der individuelle Wille zum Leben ist, trotz seiner halben Selbstständigkeit, als einziges Princip der Welt gerettet.

Das Ergebniß der halben Selbstherrlichkeit ist jedoch unbefriedigend. Jeder klare, vorurtheilslose Kopf fordert die Ergänzung. Wir werden sie uns in der Metaphysik erringen.

37.

In der Analytik haben wir den Charakter der vorweltlichen einfachen Einheit nach den Erkenntnißvermögen negativ bestimmt. Wir haben gefunden, daß die Einheit unthätig, ausdehnungslos, unte schiedslos, unzersplittert (einfach), bewegungslos, zeitlos (ewig) gewesen sei. Jetzt haben wir sie vom Standpunkte der Physik aus zu bestimmen.

Was für ein Objekt wir auch in der Natur in's Auge fassen mögen, es sei ein Gas, eine Flüssigkeit, ein Stein, eine Pflanze, ein Thier, ein Mensch, immer finden wir es in einem unablässigen Streben, in einer unaufhörlichen inneren Bewegung. Der transscendenten Einheit aber war die Bewegung fremd. Der Gegensatz der Bewegung ist Ruhe, von der wir uns in keiner Weise eine Vorstellung machen können; denn nicht von der scheinbaren äußeren Ruhe ist hier die Rede, die wir allerdings, im Gegensatze zur Ortsveränderung eines ganzen Objekts oder von Theilen desselben, sehr wohl vorzustellen im Stande sind, sondern von der inneren absoluten Bewegungslosigkeit. Wir müssen also der vorweltlichen Einheit die absolute Ruhe zusprechen.

Vertiefen wir uns dann in den dynamischen Zusammenhang des Weltalls einerseits und in den bestimmten Charakter der Individuen andererseits, so erkennen wir, daß Alles in der Welt mit Nothwendigkeit sich bewegt. Was wir auch betrachten mögen: den Stein, den unsere Hand losläßt, die wachsende Pflanze, das auf anschauliche Motive und inneren Drang sich bewegende Thier, den Menschen, der einem zureichenden Motiv widerstandslos sich ergeben muß, — Alle stehen unter dem eisernen Gesetze der Nothwendigkeit. In der Welt ist kein Platz für die Freiheit. Und, wie wir in der Ethik deutlich sehen werden, muß es so sein, wenn die Welt überhaupt einen Sinn haben soll.

Was Freiheit in philosophischer Bedeutung (liberum arbitrium indifferentiae) sei, können wir zwar mit Worten bestimmen und etwa sagen, daß sie die Fähigkeit eines Menschen von einem bestimmten Charakter sei, einem zureichenden Motiv gegenüber zu wollen oder nicht zu wollen; aber denken wir auch nur einen Augenblick über diese so leicht bewerkstelligte Verbindung von Worten nach, so erkennen wir sofort, daß wir niemals einen realen Beleg für diese Freiheit erlangen werden, wäre es uns auch möglich, Jahrtausende lang die Handlungen sämmtlicher Menschen bis auf den Grund zu prüfen. So geht es uns mit der Freiheit wie mit der Ruhe. Der einfachen Einheit aber müssen wir die Freiheit beilegen, eben weil sie eine einfache Einheit war. Bei ihr fällt der Zwang des Motivs, der eine Faktor jeder uns bekannten Bewegung, fort, denn sie war unzersplittert, ganz allein und einsam.

Dem immanenten Schema:

Welt der Vielheit — Bewegung — Nothwendigkeit

steht mithin das transscendente Schema:

Einfache Einheit — Ruhe — Freiheit

gegenüber.

Und nun haben wir den letzten Schritt zu machen.

Schon in der Analytik haben wir gefunden, daß die Kraft, sobald sie über das dünne Fädchen der Existenz vom immanenten Gebiet auf das transscendente gegangen ist, aufhört Kraft zu sein. Sie wird uns völlig unbekannt und unerkennbar wie die Einheit, in der sie untergeht. Im weiteren Fortgang des Abschnitts fanden wir, daß das, was wir Kraft nennen, individueller Wille sei, und in der Physik haben wir schließlich gesehen, daß der Geist nur die Function eines vom Willen ausgeschiedenen Organs und auf dem tiefsten Grunde nichts Anderes, als ein Theil einer gespaltenen Bewegung sei.

Das auf immanentem Gebiete uns so bekannte, so intime eine Grundprincip, der Wille, und das ihm untergeordnete, secundäre, uns gleichfalls so intime Princip, der Geist, verlieren, wie die Kraft, sobald wir sie auf das transscendente Gebiet übertreten lassen, alle und jede Bedeutung für uns. Sie büßen ihre Natur völlig ein und entziehen sich ganz unserer Erkenntniß.

So sind wir denn zu der Erklärung gezwungen, daß die einfache Einheit weder Wille, noch Geist, noch ein eigenthümliches

Ineinander von Willen und Geist war. Auf diese Weise verlieren wir die letzten Anhaltspunkte. Umsonst drücken wir auf die Federn unseres kunstreichen, wundervollen Apparats für die Erkenntniß der Außenwelt: Sinne, Verstand, Vernunft, erlahmen. Vergeblich halten wir die in uns, im Selbstbewußtsein, gefundenen Principien, Willen und Geist, als Spiegel dem räthselhaften, unsichtbaren Wesen auf der jenseitigen Höhe der Kluft entgegen, hoffend, es werde sich in ihnen offenbaren: sie strahlen kein Bildniß zurück. Aber jetzt haben wir auch das Recht, diesem Wesen den bekannten Namen zu geben, der von jeher Das bezeichnete, was keine Vorstellungskraft, kein Flug der kühnsten Phantasie, kein abstraktes noch so tiefes Denken, kein gesammeltes, andachtsvolles Gemüth, kein entzückter, erdentrückter Geist je erreicht hat: Gott.

38.

Aber diese einfache Einheit ist gewesen; sie ist nicht mehr. Sie hat sich, ihr Wesen verändernd, voll und ganz zu einer Welt der Vielheit zersplittert. Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt.

Hierin liegen für den besonnenen Denker zwei Wahrheiten, die den Geist tief befriedigen und das Herz erheben. Wir haben erstens ein reines immanentes Gebiet, in oder hinter oder über welchem keine Kraft wohnt, man nenne sie, wie man wolle, die, wie der verborgene Direktor eines Puppentheaters die Puppen, die Individuen bald dieses, bald jenes thun lasse. Dann erhebt uns die Wahrheit, daß Alles, was ist, vor der Welt in Gott existirte. Wir existirten in ihm: kein anderes Wort dürfen wir gebrauchen. Wollten wir sagen: wir lebten und webten in ihm, so würde dies falsch sein, denn wir würden Thätigkeiten der Dinge dieser Welt auf ein Wesen übertragen, das total unthätig und bewegungslos war.

Ferner sind wir nicht mehr in Gott; denn die einfache Einheit ist zerstört und todt. Dagegen sind wir in einer Welt der Vielheit, deren Individuen zu einer festen Collectiv-Einheit verbunden sind.

Aus der ursprünglichen Einheit haben wir bereits auf das Zwangloseste den dynamischen Zusammenhang des Weltalls abgeleitet. Auf gleiche Weise leiten wir jetzt aus ihr die Zweckmäßigkeit in der Welt ab, die kein Vernünftiger leugnen wird. Wir

bleiben vor dem Zerfall der Einheit in die Vielheit stehen, ohne jetzt darüber zu grübeln, warum und wie er sich vollzog. Die Thatsache genügt. Der Zerfall war die That einer einfachen Einheit, ihre erste und letzte, ihre einzige That. Jeder gegenwärtige Wille erhielt Wesen und Bewegung in dieser einheitlichen That, und deshalb greift Alles in der Welt ineinander: sie ist durchgängig zweckmäßig veranlagt.

Schließlich leiten wir indirekt aus der ursprünglichen Einheit und direkt aus der ersten Bewegung den Entwicklungsgang des Weltalls ab. Der Zerfall in die Vielheit war die erste Bewegung, und alle Bewegungen, die ihr folgten, sie mögen noch so weit auseinandertreten, sich verschlingen, scheinbar verwirren und sich wieder entwirren, sind nur ihre Fortsetzungen. Die immer und immer, continuirlich, aus den Handlungen sämmtlicher in dynamischem Zusammenhang stehenden Individuen resultirende eine Bewegung der Welt ist das Schicksal des Weltalls.

Es wurde also Gott zur Welt, deren Individuen in durchgängiger Wechselwirkung stehen. Da nun aber der dynamische Zusammenhang darin besteht, daß jeder individuelle Wille auf das Ganze wirkt und die Wirksamkeit des Ganzen erfährt, Wirksamkeit aber Bewegung ist, so ist das Schicksal nichts Anderes, als das Werden der Welt, die Bewegung der orphischen Conjunktur, die Resultirende aus allen Einzelbewegungen.

Mehr kann ich hier über das Schicksal nicht sagen. Dagegen haben wir jetzt die in der Analytik offen gehaltenen Fragen mit dem Schicksal zu verbinden.

Die Sätze, welche wir einer weiteren Prüfung vorbehielten, lauteten:

1) Die einfachen chemischen Kräfte sind unzerstörbar;
2) Die reale Bewegung hatte einen Anfang, aber sie ist endlos.

Aus allem Vorhergehenden erhellt, daß die Physik nicht im Stande ist, die Sätze umzustoßen, oder mit anderen Worten: in der Physik können die beiden offen gehaltenen Fragen nach der Vernichtung der einfachen chemischen Ideen und nach dem damit zusammenhängenden Ende der Welt nicht beantwortet werden. Das Schicksal der Welt stellt sich uns demgemäß hier zunächst noch dar als eine endlose Bewegung der Welt: im unorganischen Reich

sehen wir eine endlose Kette von Verbindungen und Entbindungen, im organischen eine endlos fortschreitende Entwickelung von niederen zu höheren Lebensformen (Organismen).

Aber dies muß modificirt werden durch das gewonnene wichtige Moment der Schwächung der Kraft. Wir haben sonach obige Sätze in einen zusammenzufassen, welcher lautet:

> Die Welt ist unzerstörbar, aber die in ihr enthaltene Summe von Kraft schwächt sich, im Fortgang einer endlosen Bewegung, continuirlich.

Diesen Satz werden wir erst in der Metaphysik wieder vornehmen, um zu versuchen, mit Hülfe der inzwischen auf dem ausschließlichen Gebiete der Menschheit gewonnenen Resultate, die wichtige Frage nach dem Ende der Welt definitiv zu beantworten.

39.

Ich schließe hier die Physik mit der wiederholten Bemerkung, daß sie der erste Versuch ist, mit der Thatsache der inneren und äußeren Erfahrung, dem individuellen Willen zum Leben allein (ohne Hülfe irgend einer übersinnlichen Kraft) die Natur zu erklären. Hiermit ist zugleich die Wahrscheinlichkeit gegeben, daß ich an manchen Stellen zu zag gewesen und wichtige Einzelheiten übersehen habe.

Man bedenke auch, was es bei dem gegenwärtigen Stande der Naturwissenschaft sagen will: alle Disciplinen zu beherrschen. Die Last des empirischen Materials ist geradezu erdrückend, und nur mit dem Zauberstabe eines klaren, unumstößlichen philosophischen Princips läßt sich die Sichtung einigermaßen bewerkstelligen, wie sich nach den Tönen der orphischen Leyer die chaotischen Steinmassen zu symmetrischen Bauten ordneten.

Ein solches unumstößliches Princip ist der individuelle Wille zum Leben. Ich drücke ihn, gleichsam als ein Geschenk, jedem treuen und redlichen Naturforscher mit dem Wunsche in die Hand, daß er ihm die Erscheinungen auf seinem abgegrenzten Felde besser erkläre als seither. Im Allgemeinen aber hoffe ich, daß dieses Princip der Wissenschaft eine neue Bahn eröffne, auf welcher sie so erfolgreich sei wie auf jener, welche ihr Baco durch seine induktive Methode erschloß.

Ich betrachte ferner das reine, vom Spuk transscendenter Wesenheiten total befreite immanente Gebiet als ein zweites Ge-

schenk, das ich den Naturforschern mache. Wie ruhig sich darauf arbeiten lassen wird!

Ich sehe es voraus (und ich darf es aussprechen, weil das Endergebniß meiner Philosophie das einzige Licht ist, das meine Augen erfüllt und in ihnen meinen ganzen Willen gefesselt hält): die vollzogene Trennung des immanenten vom transscendenten Gebiete, die Trennung Gottes von der Welt und der Welt von Gott wird von der segensreichsten Wirkung auf den Entwicklungsgang der Menschheit sein. Sie war nur auf dem Boden des ächten transscendentalen Idealismus zu bewerkstelligen: der richtige Schnitt durch das Ideale und Reale mußte vorhergehen.

Ich sehe die Morgenröthe eines schönen Tags.

Aesthetik.

Est enim verum index sui et falsi.
Spinoza.

1.

Die Aesthetik handelt von einem besonderen Zustande des menschlichen Willens, den eine besondere Auffassungsart der Ideen hervorruft, und ist eine Wissenschaft, weil sie unzählige Fälle unter bestimmte Gesichtspunkte und feste Regeln bringt. Indem wir sie aufbauen, wollen wir uns stets gegenwärtig halten, daß es in der Natur nur Ein Prinzip giebt: den individuellen Willen zum Leben, und daß er, unabhängig vom Subjekt, Ding an sich, abhängig von ihm, Objekt ist.

2.

Jeder Mensch will das Leben in einer bestimmten Weise, weil er einen bestimmten Willen und einen bestimmten Geist, d. h. eine bestimmte Bewegung hat. Faßt er nun die Dinge in gewöhnlicher Weise auf, so sind sie ihm entweder gleichgültig, oder sie erwecken in ihm ein Begehren, oder sie stoßen ihn ab, kurz sein Interesse ist der Maßstab für sie, und er beurtheilt sie nach der Relation, in der sie zu seinem Willen stehen. Von einer deutlichen und klaren Spiegelung des Objekts kann keine Rede sein; ebenso wenig erkennt der Mensch alsdann die volle und ganze Wirksamkeit eines Dinges oder die Summe seiner Relationen, weil er nur eine davon und diese durch sein Interesse gefälscht, entstellt, übertrieben oder unterschätzt auffaßt.

Soll er nun das Objekt rein abspiegeln, dessen Relationen richtig erfassen, so muß seine Relation zum Objekt eine Veränderung erfahren, d. h. er muß zu ihm in eine vollkommen interesselose Beziehung treten: es darf nur interessant für ihn sein.

Es handelt sich also in der Aesthetik, wie bemerkt, um eine ganz besondere Beziehung des Menschen zur Welt, welche einen besonderen Zustand seines Willens begründet. Die Beziehung nenne

ich die aesthetische Relation und den Zustand den aesthetischen Zustand oder die aesthetische Freude. Sie ist wesentlich von der gewöhnlichen Freude verschieden.

Jeder Mensch hat die Fähigkeit, in die aesthetische Relation einzutreten; doch findet der Uebergang in dieselbe bei dem Einen leichter, bei dem Anderen schwerer statt, und ist das, was sie bietet, bei dem Einen vollständiger und reicher, bei dem Anderen beschränkter und ärmer.

Der Bauer, welcher Abends, wann die Arbeit ruht, einen Blick in die Natur wirft und etwa die Form, die Farben und den Zug der Wolken betrachtet, ohne an die Nützlichkeit oder Schädlichkeit des Regens für seine Aussaat zu denken; oder sich am Gewoge der Kornfelder, der leuchtenden Röthe der Aehren beim Sonnenuntergang erfreut, ohne den Ertrag der Ernte zu erwägen, betrachtet die Dinge aesthetisch. Der Mäher, der ein Lerchennest freilegt und nun die schöngeformten und betupften Eierchen oder auch die pipenden Jungen und die Alten in ihrer großen Angst, die sich im verstörten Blick und dem unruhigen Hin- und Herflattern kund giebt, interesselos deutlich auffaßt, hat die gewöhnliche Erkenntnißart abgelegt und befindet sich im aesthetischen Zustande. Der Jäger, welcher beim plötzlichen Hervortreten eines prachtvollen Hirsches das Schießen vergißt, weil die Haltung, die Formen, der Gang des Wildes seinen Geist fesselt, ist in die aesthetische Relation zum Objekt getreten.

Es handelt sich hierbei allerdings um ein reines, gewissermaßen freies Erkennen, aber in keiner Weise um ein vom Willen abgelöstes, selbständiges Leben des Geistes. Der Wille ist immer und immer das Einzige, was wir vorfinden; wir mögen suchen, wo wir wollen, wir mögen die Natur durchwühlen so tief und so oft wir wollen: immer ist er da und nur seine Zustände wechseln.

3.

Die Ideen offenbaren ihr Wesen im Objekt auf sehr verschiedene Weise. Nehmen wir die höchste uns bekannte Idee, den Menschen so offenbart er sein Wesen:

1) in der Form und Gestalt;
2) in der Gliederbewegung;

3) im Mienenspiel und in den Augen;

4) in Worten und Tönen.

In dieser Reihenfolge tritt das Innere immer deutlicher im Aeußeren hervor; in Worten und Tönen ist es am deutlichsten objektivirt. Denn mit Objekten haben wir es immer in der Welt zu thun und nur wir selbst sind uns in unserem Inneren nicht Objekt. Diese Unterscheidung ist auch für die Aesthetik sehr wichtig. Ton und Wort haben den Grund ihrer Erscheinung in den Schwingungen des Willens, in seiner Bewegung, die sich der Luft mittheilt. Diese eigenthümliche Fortsetzung der Bewegung in einer fremden Idee wird von uns sinnlich wahrgenommen und substanziell objektivirt.

Töne und Worte sind mithin Objekte, wie alles Andere; und wenn auch der Zustand einer Idee in ihnen sich im leichtesten Schleier zeigt, so ist es doch nie das Ding an sich, das sich uns unmittelbar offenbart. Nur derjenige, welcher sich in den Zustand einer anderen Idee dadurch versetzt, daß er ihn in sich selbst willkürlich hervorruft, also namentlich der Künstler, erfaßt in seiner Brust den fremden Willen unmittelbar als Ding an sich und nicht als Objekt.

Die Objektivation einer Idee in Tönen und Worten ist aber so vollkommen, daß der Wille des objektivirenden Zuhörers von der Bewegung ergriffen wird und mitschwingt, während die einfache Betrachtung der Form und Gestalt eines Objekts dieselbe Wirkung nicht auf das aesthetisch gestimmte Subjekt ausübt.

Wir haben demgemäß zwei Hauptarten des aesthetischen Zustandes zu unterscheiden:

1) die aesthetische Contemplation und

2) das aesthetische Nachfühlen oder aesthetische Mitgefühl.

4.

In der tiefen aesthetischen Contemplation ist es dem Willen, als ob seine gewöhnliche Bewegung plötzlich aufgehört habe und er bewegungslos geworden sei. Er ist ganz in der Täuschung befangen, er ruhe vollständig, alle Begierde, aller Drang, aller Druck sei von ihm genommen und er sei nur noch ein rein erkennendes Wesen: ihm ist, als bade er in einem Elemente von wunderbarer Klarheit, ihm ist so leicht, so unaussprechlich wohl.

In diesen echten Zustand der tiefen Contemplation können uns nur völlig ruhige Gegenstände versetzen. Weil sie keine äußere Bewegung haben, bringen wir sie schon gar nicht in ein Verhältniß zur Zeit. Zugleich werden wir zeitlos, weil die Bewegung unseres Willens ganz aus unserem Bewußtsein geschwunden und wir ganz im ruhigen Objekt versunken sind. Wir leben gleichsam in der Ewigkeit: wir haben durch Täuschung das Bewußtsein der absoluten Ruhe und sind unnennbar selig. Werden wir in der tiefsten Contemplation gestört, so erwachen wir in seltsamster Weise; denn unser Bewußtsein beginnt nicht, wie nach dem Schlafe, sondern die Bewegung erfüllt es nur wieder: wir treten aus der Ewigkeit in die Zeit zurück.

Am leichtesten versetzt uns die ruhige Natur in die tiefe Contemplation, namentlich der Anblick des glatten südlichen Meeres, aus dem sich, träumerisch-still, vom blauen Hauch der Ferne oder der Gluth der untergehenden Sonne umsponnen, die Küsten oder kleine Inseln erheben.

Den echten Ausdruck des tiefen contemplativen Zustandes in den Gesichtszügen und Augen hat kein Maler so über alles Lob erhaben, so wahr und ergreifend dargestellt, wie Raphael in den beiden Engelsköpfen, zu Füßen der Sixtinischen Madonna. Man muß den Blick geradezu von ihnen losreißen: sie nehmen uns ganz gefangen.

Sind dagegen die Objekte mehr oder weniger bewegt, so ist die Contemplation auch weniger tief, weil wir die Objekte in ein Zeitverhältniß bringen und dadurch das Verfließen der Gegenwart in uns merken. So umfängt uns denn in einem geringeren Grade der Zauber des schmerzlosen Zustandes.

Im aesthetischen Nachfühlen schwingt, wie ich schon oben sagte, unser Wille mit dem bewegten Willen des Objekts. So lauschen wir dem Gesange eines Vogels, oder dem Ausdruck der Gefühle anderer Thiere; oder begleiten Liebesgeflüster, Ausbrüche der Wuth und des Zornes, Klagen der Trauer, der Wehmuth, den Jubel der Freude, wobei wir kein direktes Interesse haben, mit mehr oder weniger starken Schwingungen unseres eigenen Willens. Wir schwingen nicht so stark wie die handelnden Personen, denn tritt dies ein, was oft genug geschieht, so werden wir aus aesthetisch gestimmten Zuhörern active Individuen und fallen aus der aesthetischen Relation in die

gewöhnliche. Im aesthetischen Nachfühlen vibrirt unser Wille nur leise mit, wie die Saite, welche neben einer tönenden liegt.

An diese zwei Hauptarten des aesthetischen Zustandes schließt sich zunächst eine Doppelbewegung an: die aesthetische Begeisterung. Ihr erster Theil ist entweder die aesthetische Contemplation, oder das aesthetische Mitgefühl, ihr zweiter Theil dagegen entweder Freude, Jubel, oder Muth, Hoffnung, Sehnsucht, oder eine sehr leidenschaftliche Erregung des Willens.

Sie entsteht selten aus der Contemplation und ist alsdann auch die schwächste Bewegung. Man möchte mit den Wolken über alle Länder ziehen, oder, wie der Vogel, leichtbeschwingt in den Lüften sich wiegen.

Es singt ein Vöglein: Witt, witt, witt!
Komm mit, komm mit! —
O könnt' ich, Vöglein, mit dir ziehn,
Wir wollten über die Berge fliehn,
Durch die blauen schönen Lüfte zumal,
Zu baden im warmen Sonnenstrahl.
Die Erde ist eng, der Himmel weit,
Die Erd' ist arm, hat nichts als Leid,
Der Himmel ist weit, hat nichts als Freud'! —
Das Vöglein hat sich geschwungen schon,
Durchwirbelnd die Luft mit dem süßen Ton.
O Vöglein, daß Dich Gott behüt'!
Da sitz' ich am Ufer und kann nicht mit.

(Volkslied.)

Oder es taucht das sehnsüchtige Verlangen in uns auf: immer contemplativ sein, immer in der Seligkeit der Contemplation verweilen zu können.

Dagegen tritt sie sehr häufig als Verbindung eines Zustands mit dem aesthetischen Mitgefühl auf. Die Wirksamkeit der Nerven wird deutlich als kalte Ueberläufe empfunden; sie drängen gleichsam den Willen auf sich zurück, concentriren ihn; dann schlägt der zündende Funke in ihn ein und er lodert auf in heißer Gluth: es ist die Entflammung zur kühnen That. So wirken Reden, Kriegslieder, Trommelschlag, Militärmusik.

5.

Wie jeder Mensch die Fähigkeit hat, in den aesthetischen Zustand versetzt zu werden, so kann auch jeder Gegenstand aesthetisch betrachtet werden. Jedoch wird der eine mehr, der andere weniger dazu einladen. Für viele Menschen ist es eine Unmöglichkeit, eine Schlange z. B. ruhig zu betrachten. Sie empfinden einen unüberwindlichen Abscheu vor diesem Thier und halten nicht Stand, selbst wenn sie es nicht zu fürchten haben.

6.

Jeder Mensch kann aesthetisch auffassen und jeder Gegenstand kann aesthetisch betrachtet werden, aber nicht jeder Gegenstand ist schön. Was heißt nun: ein Gegenstand ist schön?

Wir haben zu unterscheiden:

1) das Subjektiv-Schöne;
2) den Grund des Schönen im Ding an sich;
3) das schöne Objekt.

Das Subjektiv-Schöne, das man auch das Formal-Schöne nennen kann, beruht auf apriorischen Formen und Funktionen des Subjekts, resp. auf Verbindungen der Vernunft auf Grund apriorischer Formen, und theile ich es ein in das Schöne:

1) des (mathematischen) Raumes;
2) der Causalität;
3) der Materie (der Substanz);
4) der Zeit.

Das Formal-Schöne des Raumes drückt sich aus in der Gestalt der Objekte und im Verhältniß, in dem die Theile eines Objekts zum Ganzen stehen, und zwar in der regelmäßigen Gestalt und in der Symmetrie.

Die regelmäßige Gestalt ist zunächst ein Ganzes von Linien. Schöne Linien sind die gerade Linie, die runde Linie, die gerade runde Linie (Wellenlinie) und die gerade gewundene Linie (Spirale).

Das Schöne der Gestalt zeigt sich dann in den reinen Figuren der Geometrie und ihren Theilen, also namentlich im gleichseitigen Dreieck, im Quadrat, Rechteck, Sechseck, im Kreis, Halbkreis und in der Ellipse.

Ferner offenbart sich das Schöne der Gestalt in den Körpern der

Stereometrie, denen die reinen Figuren der Geometrie zu Grunde liegen, also namentlich in der Pyramide, dem Würfel, dem Pfeiler, der Kugel, dem Kegel und dem Cylinder (Säule).

Die Symmetrie schließlich zeigt sich in der harmonischen Anordnung der Theile eines Ganzen, d. h. im richtigen Verhältniß der Höhe zur Breite und Tiefe, im richtigen Abstand und in der genauen Wiederholung der Theile an den entsprechenden Stellen.

Das Formal-Schöne der Causalität enthüllt sich in der gleichmäßigen äußeren Bewegung, oder im fließenden Uebergang einer Bewegung in eine raschere oder langsamere und besonders in der Angemessenheit der Bewegung zum beabsichtigten Zweck, als Grazie.

Das Formal-Schöne der Materie, resp. der Substanz, tritt erstens in den Farben hervor und in der Zusammenstellung derselben, in der Farbenharmonie. Am deutlichsten offenbart es sich in den drei Grundfarben: Gelb, Roth und Blau und den drei reinen Mischungen derselben: Orange, Grün und Violett, welche sechs Farben die festen Punkte der langen Reihe von Farbennuancen sind, sowie in den Polen Weiß und Schwarz. Noch erfreulicher zeigt es sich, wenn die gedachten sechs Farben klaren Flüssigkeiten inhäriren.

Es offenbart sich dann noch in der Reinheit des Tons, im Wohlklang der Stimme.

Das Formal-Schöne der Zeit schließlich offenbart sich in der regelmäßigen Succession gleicher oder verschiedener Momente, d. h. im regelmäßigen Zeitmaß. Eine kurze Verbindung solcher Momente ist der Takt und eine Verbindung von Takten der Rhythmus.

Ich werde das Subjektiv-Schöne im Fortgang dieser Abhandlung noch öfters berühren müssen und alsdann seine weiteren Verzweigungen verfolgen. Hier war es mir nur darum zu thun, seine Hauptäste zu zeigen.

7.

Der Grund des Schönen ist nun dasjenige dem Ding an sich Inhärirende, was dem Subjektiv-Schönen entspricht, oder was das Subjekt zwingt, es als schön zu objektiviren.

Hieraus fließt von selbst die Erklärung des schönen Objekts. Es ist das Produkt des Dinges an sich und des Subjektiv-Schönen,

oder das schöne Objekt ist Erscheinung des im Ding an sich liegenden Grundes des Schönen.

Das Verhältniß ist dasselbe, wie das des Dinges an sich zum Objekt in der Vorstellung überhaupt. Das Subjekt bringt nicht allererst im Ding an sich etwas hervor, erweitert oder beschränkt sein Wesen in keiner Weise; sondern es objektivirt nur, seinen Formen gemäß, getreu und genau das Ding an sich. Wie aber die Süßigkeit des Zuckers oder die rothe Farbe des Krapps, obgleich sie auf ganz bestimmte Eigenschaften im Dinge an sich hinweisen, diesem nicht zugesprochen werden können, so hat zwar die Schönheit eines Objekts ihren Grund im Dinge an sich, aber das Ding an sich selbst darf nicht schön genannt werden. Nur das Objekt kann schön sein, weil nur in ihm der Grund des Schönen (Ding an sich) und das Subjektiv-Schöne (Subjekt) sich vermählen können.

Das Schöne wäre also so wenig ohne den Geist des Menschen vorhanden, wie ohne Subjekt die Welt als Vorstellung überhaupt. Das schöne Objekt steht und fällt mit dem Subjektiv-Schönen im Kopfe des Menschen, wie das Objekt steht und fällt mit dem Subjekt. „Schön" ist ein Prädicat, welches, wie materiell (substanziell), nur dem Objekt zukommt.

Dagegen ist ebenso richtig, daß, unabhängig vom Subjektiv-Schönen, der Grund des Schönen besteht; gerade so, wie unabhängig vom Subjekt, das Ding an sich, der Grund der Erscheinung, existirt. Aber wie hier das Objekt wegfällt, so dort das schöne Objekt.

Wenn nun, wie wir uns erinnern, das Ding an sich, unabhängig vom Subjekt, immateriell, nur Kraft, Wille, ist, was ist dann der Grund des Schönen, unabhängig vom Subjektiv-Schönen?

Hierauf giebt es nur eine Antwort: es ist die harmonische Bewegung.

Wir haben in der Analytik gesehen, daß vom individuellen Willen die Bewegung nicht zu trennen, daß sie sein einziges Prädicat ist, mit dem er steht und fällt. Weil dies der Fall ist, habe ich bisher manchmal von der Bewegung allein gesprochen; denn es verstand sich dabei stets von selbst, daß ihr der individuelle Wille zum Leben, die Idee, zu Grunde lag. Die Bewegung schlechthin ist Streben, innere Bewegung, die sich im Objekt sowohl äußert als

Gestalt und Form (objektivirte Kraftsphäre des Willens, die er in unaufhörlicher Bewegung begriffen, erfüllt), wie auch in der äußeren Bewegung, die bei den höheren Ideen sich zeigt als Gliederbewegung, Mienenspiel, Augenleben, Sprache und Gesang.

Alles Streben, alle Bewegung in der Welt ist zurückzuführen auf die erste Bewegung, auf den Zerfall der einfachen Einheit in die Vielheit. Diese erste Bewegung war, weil sie die That einer einfachen Einheit war, nothwendig gleichmäßig und harmonisch, und da alle anderen Bewegungen nur Fortsetzungen von ihr waren und sind, so muß auch jedes Streben eines Dinges an sich im tiefsten Grunde harmonisch sein, oder, wie wir vorsorglich sagen wollen, sollte es im tiefsten Grunde harmonisch sein.

In der Mechanik des Himmels und in der unorganischen Natur liegt dies auch offen zu Tage. Wenn sich hier ein einheitliches Streben, oder eine resultirende aus gleichmäßig wirkenden Beziehungen, rein, oder doch im Wesentlichen ungehindert, zeigen kann, haben wir es immer mit harmonischen oder, wenn objektivirt, mit schönen Gestalten oder schönen äußeren Bewegungen zu thun. So bewegen sich die Weltkörper in Ellipsen oder Parabeln um die Sonne; die Crystalle, wenn sie ungehindert anschießen können, sind durchaus schön; die Schneeflocken sind sechsseitige regelmäßige Sterne von den verschiedensten Formen; eine mit einem Fiedelbogen gestrichene Glasplatte ordnet den darauf liegenden Sand zu prachtvollen Figuren; fallende oder geworfene Körper haben eine schöne Bewegung.

Es ist gewiß bedeutungsvoll, daß, nach der Orphischen Philosophie, das Dionysoskind mit Kegeln, Kugeln und Würfeln spielte; denn Dionysos war der Weltbildner, der die Einheit in die Vielheit auseinander legende Gott, und es wurde auf diese Weise symbolisch die regelmäßige Gestalt des Weltalls und seine harmonische Bewegung angedeutet. Auch beruht die pythagoräische Philosophie auf der Uebereinstimmung des Weltalls mit dem Subjektiv-Schönen des Raumes und der Zeit. —

Aber schon im unorganischen Reich, wo doch das Streben des Willens einheitlich und außerordentlich einfach ist, ergiebt sich, daß im Kampf der Individuen mit einander (theilweise im Kampf um die Existenz) die harmonische innere Bewegung nur selten rein zum Ausdruck kommen kann. In dem organischen Reich, wo durchweg der Kampf um die Existenz und in viel größerer Intensität herrscht,

kann sich nun fast keine Bestrebung rein offenbaren. Bald wird dieser, bald jener Theil vorzugsweise gereizt, beeinflußt, und die Folge ist meist eine unharmonische Bewegung des Ganzen. Hierzu tritt, daß jedes Individuum schon bei der Zeugung eine mehr oder weniger verkümmerte Bewegung erhält; denn die innere Bewegung des Organismus ist keine einheitliche mehr, sondern eine resultirende aus vielen, und da die Organe virtualiter im befruchteten Ei enthalten sind, ein Organ aber auf Kosten des anderen stärker oder schwächer sein kann, so werden viele Individuen schon mit einer gestörten harmonischen Bewegung in die Welt treten.

Indessen finden wir gerade im organischen Reich die schönsten und die meisten schönen Objekte. Dies kommt daher, daß, theils auf natürlichem, theils auf künstlichem Wege, schädliche Einflüsse gerade dann vom Organismus abgehalten werden, wann er am empfindlichsten und in der wichtigsten Ausbildung begriffen ist. Namentlich auf den höheren Stufen des Thierreichs ist das neue Individuum für eine mehr oder weniger lange Zeit dem Kampfe um's Dasein ganz entrückt, weil ihn die Eltern für dasselbe führen. Dann reibt und stößt sich fast Alles im unorganischen Reich, während die Organismen in nachgebenden Elementen (Wasser und Luft) sich entwickeln können.

So sehen wir denn überall da, wo eine Verkümmerung bei Entstehung von Organismen nicht stattfand und später schädliche Einflüsse sich wenig bemerkbar machten, immer schöne Individuen. Die meisten Pflanzen wachsen wie nach einem künstlerischen Entwurf, und die Thiere sind, mit wenigen Ausnahmen, regelmäßig gebaut. Dagegen finden wir nur selten sehr schöne Menschen, weil nirgends der Kampf um's Dasein erbitterter geführt wird als im Staate und Beschäftigung und Lebensweise selten die harmonische Ausbildung des Ganzen erlauben.

Hier ist auch der Kunsttrieb der Thiere zu nennen. In den *Produkten* des Kunsttriebs, die wir so sehr anstaunen und bewundern, bewundern wir im Grunde nur die harmonische, im ächten Willen (hier Instinkt) zurückgebliebene *ganze* Bewegung. So baut die Biene regelmäßige sechsseitige Zellen; auch der rohe Wilde giebt seiner Hütte, nicht mit dem Geiste, sondern auf *dämonischen* Antrieb, den Kreis oder das Quadrat oder das Sechseck zur Grundform.

Hierdurch werden wir auf das *Subjektiv-Schöne* zurückge-

führt. Der Geist des Menschen, in dem doch allein das Subjektiv-Schöne vorhanden ist, ist, wie wir wissen, nur gespaltene Bewegung. Er ist ein Theil der früheren ganzen Bewegung, die durch und durch harmonisch war. So können wir denn sagen, daß das Subjektiv-Schöne nichts Anderes ist, als die nach einer besonderen Richtung hin entwickelte, für alle Bewegungen in der Welt zur Norm und zum Spiegel gewordene einseitig ausgebildete, harmonische Bewegung. Dieselbe ist gleichsam in ein Heiligthum gebracht worden, das die Dinge zwar umfluthen, aber in welches sie nicht eindringen können. Hier thront sie in gesicherter Ruhe und bestimmt souverän was ihr gemäß und nicht gemäß, d. h. was schön sei, was nicht.

8.

Betrachten wir die schönen Objekte in der Natur etwas näher, so treffen wir im unorganischen Reich, aus den angeführten Gründen, nur selten schöne feste Körper. Die „wohlgegründete" Erde ist als ein furchtbarer erstarrter Kampf anzusehen. Man findet nur ausnahmsweise reine und völlig ausgebildete Crystalle in der Natur. Sie zeigen deutlich, daß sie im Anschießen gedrückt, geschoben, gestoßen, und ihre Bestrebungen sonst noch beeinträchtigt worden sind.

Besonders schön ist die Bewegung geworfener runder Körper.

Einzelne Berge und Gebirgszüge zeichnen sich durch ihre reinen Contouren aus.

Das Wasser ist fast immer schön. Besonders schön ist das Meer, in der Ruhe wie in der Bewegung, wobei sein Hauptreiz in der Farbe liegt, die sich zwischen dem tiefsten Blau und dem hellsten Smaragdgrün bewegt. Auch ist die schöne Form der Wasserfälle zu nennen, überhaupt das Fließen.

Sehr schön ist die Luft und viele Erscheinungen in ihr: das blaue Himmelsgewölbe; die mannigfach gestalteten Wolken; die Farben des Himmels und des Gewölks beim Sonnenuntergang; das Alpenglühen und der blaue Duft der Ferne; der Zug der Wolken; der Regenbogen; das Nordlicht.

In der organischen Natur treten uns zuerst die verschiedenen regelmäßigen Zellen der Pflanzen entgegen; dann einzelne Bäume, wie Palmen, Pinien und Tannen; dann diejenigen Pflanzen, welche besonders deutlich, im Stand der Blätter und Zweige, symmetrische

Verhältnisse zeigen; dann viele Blätter und die Blüthen. Fast jede Blüthe ist schön durch die Anordnung ihrer Blätter, durch ihre regelmäßige Form und ihre Farben. So auch alle Früchte, welche sich ungestört entwickeln konnten.

Im Thierreich sind die Objekte zunächst schön durch ihren symmetrischen Bau. Das Thier, in der Mitte getheilt, bildet fast immer zwei gleiche Hälften. Das Gesicht hat zwei Augen, die in gleichem Abstand von der Mitte liegen. Die Nase ist in der Mitte, der Mund gleichfalls u. s. w. Die Beine, Flossen, Flügel sind immer in Paaren vorhanden.

Dann sind manche Gestalten oder Theile des Körpers hervorragend schön, wie einzelne Pferde, Hirsche, Hunde, wie der Hals des Schwans u. s. w.

Ferner ist auf die Farben des Fells, des Gefieders, der Panzer, der Augen und auf die graziöse Bewegung vieler Thiere, sowie auf die reinen Formen der Vogeleier aufmerksam zu machen.

Schön vor Allem aber ist der schöne Mensch. Beim Anblick eines vollkommen schönen Menschen bricht in unserem Herzen das Entzücken, wie eine Rosenknospe, auf. Er wirkt durch den Fluß der Linien, die Farbe der Haut, des Haars und der Augen, die Reinheit der Form, die Anmuth seiner Bewegungen und den Wohlklang der Stimme.

9.

Fassen wir zusammen, so ist also das Subjekt der Richter und bestimmt nach seinen Formen was schön sei, was nicht. Die Frage ist jetzt: Muß jeder Mensch ein schönes Objekt schön finden? Ohne Zweifel! Wenn auch das Subjekt souveräner Richter über das Schöne ist, so steht es doch ganz unter der Nothwendigkeit seiner Natur und muß jeden Grund des Schönen im Ding an sich als schön objektiviren: es kann nicht anders. Bedingung ist nur, daß der Wille des urtheilenden Subjekts sich im aesthetischen Zustande befinde, also vollkommen interesselos dem Objekt gegenüberstehe. Aendert der Wille diese Relation, stellt sich z. B. bei der Beurtheilung der Formen eines Weibes der Geschlechtstrieb hinter das erkennende Subjekt, so ist ein allgemein gültiges Urtheil nicht mehr möglich. Erhält sich dagegen der Wille in der Reinheit der aesthetischen Relation, so kann das Subjekt nur dann irren, wenn

es mangelhaft organisirt ist. Solche Menschen aber haben kein Stimmrecht.

Worauf es hier allein ankommt, ist die Ausbildung des sogenannten Schönheitssinnes (einer Modification der Urtheilskraft), der unbestechlich, nach den Gesetzen des Subjectiv-Schönen, sein Verdict fällt. Er tritt, wie die Urtheilskraft, in unzähligen Abstufungen auf und kann, wie diese, vervollkommnet werden, welche Abänderungen sich vererben. Er kann einseitig auftreten als Formensinn, Farbensinn, musikalisches Gehör; was er aber in vollkommener Beschaffenheit für schön erklärt, das ist schön, wenn auch eine Menge von Individuen mit schwachem Schönheitssinn, oder mit interessirtem Herzen, gegen sein Urtheil sich auflehnt. Als Mensch, der nach seinem Willen, seiner Neigung urtheilt, kann ich den Rhein dem Comersee vorziehen; als rein aesthetischer Richter muß ich hingegen dem letzteren den Vorzug geben.

Der ächte Schönheitssinn irrt nie. Er muß den Kreis über das Dreieck, das Rechteck über das Quadrat, das mittelländische Meer über die Nordsee, den schönen Mann über das schöne Weib stellen, er kann nicht anders urtheilen; denn er urtheilt nach klaren und unwandelbaren Gesetzen.

10.

Wir haben gesehen, daß der Grund des Schönen im Ding an sich, unabhängig vom Subjekt, die innere harmonische Bewegung ist, welche nicht schön, sondern nur harmonisch, gleichmäßig genannt werden darf. Nur ein Objekt kann schön sein. Erfassen wir uns nun unmittelbar im Selbstbewußtsein, als Ding an sich, oder erfassen wir den Willen eines anderen Menschen als in harmonischer Bewegung begriffen, welche hier auftritt als ein ganz eigenthümliches Zusammenwirken von Willen und Geist, so können wir sehr wohl von einem harmonischen Willen oder, wenn wir Willen und Geist, dem Sprachgebrauche gemäß, als Seele zusammenfassen, von einer harmonischen Seele sprechen. Hierfür setzt man jedoch gewöhnlich den Ausdruck „schöne Seele“. Dieser Ausdruck ist falsch. Dennoch wollen wir ihn, da er einmal eingebürgert ist, beibehalten. Man bezeichnet mit schöner Seele diejenige Idee Mensch, deren Wille zum Geiste in einem ganz besonderen Verhältnisse steht, so zwar, daß sie sich immer maßvoll bewegt. Verliert sie ihren Schwerpunkt durch

Niedergeschlagenheit oder Leidenschaft, so findet sie ihn bald wieder und nicht stoßweise, sondern fließend.

11.

Das Häßliche kann ich sehr leicht definiren. Häßlich ist Alles, was den Gesetzen des Subjektiv-Schönen nicht entspricht. Ein häßliches Objekt kann, wie ein schönes, überhaupt wie jedes Objekt, aesthetisch betrachtet werden.

12.

Das Erhabene wird gewöhnlich neben das Schöne als ein ihm Aehnliches, ihm Verwandtes gestellt, was unrichtig ist. Es ist ein besonderer Zustand des Menschen, und sollte man deshalb stets vom erhabenen Zustand eines Menschen sprechen. Er ist eine Doppelbewegung. Zuerst schwankt der Wille zwischen Todesfurcht und Todesverachtung, mit entschiedenem Uebergewicht der letzteren, und hat die letztere gesiegt, so tritt er in die aesthetische Contemplation ein. Das Individuum wird von einem Objekt abgestoßen, auf sich zurückgestoßen und strömt dann in Bewunderung aus.

Es ist dem erhabenen Zustand eigenthümlich, daß er sich in den meisten Fällen immer neu erzeugt, d. h. seine Theile durchläuft, oder mit anderen Worten, wir erhalten uns nur schwer in seinem letzten Theil. Immer wieder sinken wir aus der Contemplation in den Kampf zwischen Todesfurcht und Todesverachtung zurück und immer wieder werden wir, für eine längere oder kürzere Zeit, contemplativ.

Das Objekt, welches uns über uns selbst erhebt, ist nie erhaben. Jedoch, hält man dies fest, und bezeichnet nur deshalb gewisse Objekte als erhaben, weil sie uns leicht erhaben stimmen, so ist gegen die Benennung Nichts einzuwenden.

Die Objecte werden unter diesem Gesichtspunkte sehr richtig eingetheilt in:

1) Dynamisch-Erhabene und
2) Mathematisch-Erhabene.

Dynamisch erhaben sind alle Naturerscheinungen, welche den Kern des Menschen, seinen Willen zum Leben, bedrohen. In der Wüste, in Einöden, welche keinerlei Nahrung bieten können, am Ufer des stürmischen Meeres, vor ungeheuren Wasserfällen, bei Gewittern u. s. w. wird der Mensch leicht in den erhabenen

Zustand versetzt, weil er dem Tode in die Augen starrt, sich aber in großer oder voller Sicherheit weiß. Er erkennt die Gefahr deutlich, in der er schwebt; es entsteht jedoch in ihm, auf Grund seiner Sicherheit, die Täuschung, daß er der Gefahr trotzen würde, wenn sie auf ihn eindränge. Es ist ganz gleichgültig, aus welchen Ueberzeugungen er die vermeintliche Kraft schöpft, ob er an seine Unsterblichkeit glaubt, ob er sich von der Hand eines allgütigen Gottes gehalten weiß, ob er das Leben verachtet und den Tod ersehnt, oder ob in ihm gar kein Raisonnement stattfindet, und er sich unbewußt über die Gefahr erhebt.

Daß die meisten Menschen nur durch Täuschung erhaben gestimmt werden, ist leicht einzusehen. Vielen muß erst umständlich nachgewiesen werden, daß auch nicht im Entferntesten an eine Gefahr zu denken ist, und dennoch haben sie alsdann nicht einmal die Kraft, für ganz kurze Zeit in den contemplativen Zustand überzugehen, sondern sind in beständiger Angst und drängen zum Fortgehen. Wie Wenige vermögen sich ganz dem Genusse eines kräftigen Gewitters hinzugeben! Sie machen es, wie der habgierige Lotteriespieler, der unaufhörlich den unwahrscheinlichsten Fall erwägt. Ebenso wird nur äußerst selten ein Mensch auf offener See einen Sturm in ächt erhabener Stimmung auffassen. Ist der Sturm dagegen glücklich abgelaufen, so wird der Mensch das Einzelne, was er in der verzehrendsten Angst flüchtig erblickte, zusammenstellen und sich mit Behagen nachträglich über sich selbst erheben.

Mathematisch erhaben sind diejenigen Objekte, welche uns zu einem Nichts verkleinern, uns unsere Unbedeutendheit gegenüber dem Weltganzen zeigen und uns auf die Kürze und Vergänglichkeit unseres Lebens, im Gegensatz zur sogenannten Ewigkeit der Welt, oder, wie Cabanis sagt, zur éternelle jeunesse de la nature aufmerksam machen. Aus diesem Zustand der Demüthigung, der Angst, ja der Verzweiflung, erheben wir uns über uns selbst, je nach unserer Bildung, durch die verschiedenartigsten Betrachtungen und werden contemplativ. Der Idealist aus der Schule Kant's richtet sich an dem Gedanken auf: Zeit und Raum sind *in mir*, das Weltall ist nur in meinem Kopfe so unermeßlich groß, das Ding an sich ausdehnungslos, und das Verfließen der Erscheinung in der Zeit ist eine Täuschung; der Pantheist denkt: ich bin selbst dieses ungeheuere Weltall und unsterblich: hae omnes creaturae in totum

ego sum et praeter me aliud ens non est; der fromme Christ denkt: alle meine Haare auf dem Kopfe sind gezählt, ich stehe in einer treuen Vaterhand.

13.

Der erhabene Zustand beruht auf der eingebildeten Willensqualität Festigkeit oder Unerschrockenheit und entsteht durch Selbsttäuschung. Ist aber ein Wille wirklich unerschrocken und fest, so inhärirt die Erhabenheit, welche hier einfach zu definiren ist als Todesverachtung, dem Ding an sich und man spricht mit Recht von erhabenen Charakteren.

Ich unterscheide drei Arten von erhabenen Charakteren:

1) den Helden,
2) den Weisen,
3) den weisen Helden.

Der Held ist sich in ernsten Lagen vollkommen bewußt, daß sein Leben wirklich bedroht ist, und obgleich er es liebt, steht er doch nicht an, es, wenn nöthig, zu lassen. Ein Held ist also jeder Soldat im Feuer, der die Furcht vor dem Tode überwunden hat, und Jeder, der sein Leben auf das Spiel setzt, um ein anderes zu retten.

Der Weise hat die Werthlosigkeit des Lebens erkannt, welche Jesus Sirach so treffend in die Worte faßt:

> Es ist ein elend jämmerlich Ding um aller Menschen Leben vom Mutterleibe an, bis sie in die Erde begraben werden, die unser aller Mutter ist. Da ist immer Sorge, Furcht, Hoffnung und zuletzt der Tod;

und diese Erkenntniß hat seinen Willen entzündet. Letzteres ist eine Bedingung sine qua non für den Weisen, den wir im Auge haben, weil die thatsächliche Erhebung über das Leben das einzige Kriterium der Erhabenheit ist. Die bloße Erkenntniß, daß das Leben werthlos sei, kann die süße Frucht der Resignation nicht zeitigen.

Der erhabenste Charakter ist der weise Held. Er steht auf dem Standpunkte des Weisen, erwartet aber nicht, wie dieser, resignirt den Tod, sondern betrachtet sein Leben als eine werthvolle Waffe, um für das Wohl der Menschheit zu kämpfen. Er stirbt mit dem Schwert in der Hand (im figürlichen oder wirklichen Sinne) für die Ideale der Menschheit, und in jeder Minute seines Daseins ist

er bereit, Gut und Blut für die Realisirung derselben hinzugeben. Der weise Held ist die reinste Erscheinung auf unserer Erde, sein bloßer Anblick erhebt die anderen Menschen, weil sie in der Täuschung befangen sind, sie hätten, eben weil sie auch Menschen sind, dieselbe Befähigung zu leiden und zu sterben für Andere, wie er. Er ist im Besitz der süßesten Individualität und lebt das ächte, selige Leben:

Denn sollte er groß Unglück han,
Was liegt daran?

14.

Dem erhabenen Zustand am nächsten verwandt ist der Humor. Ehe wir ihn jedoch bestimmen, wollen wir uns in das Wesen des Humoristen versenken.

Wir haben oben gefunden, daß der ächte Weise thatsächlich über dem Leben erhaben sein, daß sich sein Wille an der Erkenntniß der Werthlosigkeit des Lebens entzündet haben müsse. Ist nur diese Erkenntniß vorhanden, ohne daß sie gleichsam in das Blut, den Dämon, übergegangen ist, oder auch: erkennt der Wille, als Geist, daß er im Leben nie die Befriedigung finden wird, die er sucht, umschlingt er aber im nächsten Augenblick begierdevoll das Leben mit tausend Armen, so wird nie der ächte Weise in die Erscheinung treten.

Dieses merkwürdige Verhältniß zwischen Willen und Geist liegt nun dem Wesen des Humoristen zu Grunde. Der Humorist kann sich nicht auf dem klaren Gipfel, wo der Weise steht, dauernd erhalten.

Der gewöhnliche Mensch geht ganz im Leben auf; er zerbricht sich nicht den Kopf über die Welt, er fragt sich weder: woher komme ich? noch: wohin gehe ich? Seine irdischen Ziele hat er immer fest im Auge. Der Weise, auf der anderen Seite, lebt in einer engen Sphäre, die er selbst um sich gezogen hat, und ist sich — auf welchem Wege ist ganz gleichgültig — klar über sich und die Welt geworden. Jeder von Beiden ruht fest auf sich selbst. Nicht so der Humorist. Er hat den Frieden des Weisen gekostet; er hat die Seligkeit des aesthetischen Zustands empfunden; er ist Gast gewesen an der Tafel der Götter; er hat gelebt in einem Aether von durchsichtiger Klarheit. Und dennoch zieht ihn eine unwiderstehliche Gewalt zurück in den Schlamm der Welt. Er entflieht ihm, weil er nur ein einziges Streben, das Streben nach der Ruhe des Grabes, billigen kann und

alles Andere als Thorheit verwerfen muß; aber immer und immer wieder locken ihn die Sirenen zurück in den Strudel, und er tanzt und hüpft im schwülen Saale, tiefe Sehnsucht nach Ruhe und Frieden im Herzen; denn man kann ihn das Kind eines Engels und einer Tochter der Menschen nennen. Er gehört zwei Welten an, weil ihm die Kraft fehlt, einer von ihnen zu entsagen. Im Festsaale der Götter stört seine reine Freude ein Ruf von unten, und wirft er sich unten der Lust in die Arme, vergällt ihm die Sehnsucht nach oben den reinen Genuß. So wird sein Dämon hin- und hergeworfen und fühlt sich wie zerrissen. Die Grundstimmung des Humoristen ist Unlust.

Aber was in ihm nicht weicht und wankt, was felsenfest steht, was er ergriffen hat und nicht mehr losläßt, das ist die Erkenntniß, daß der Tod dem Leben vorzuziehen, „daß der Tag des Todes besser als der Tag der Geburt ist“. Er ist kein Weiser, noch weniger ein weiser Held, aber er ist dafür derjenige, welcher die Größe dieser Edlen, die Erhabenheit ihres Charakters voll und ganz erkennt und das selige Gefühl, das sie erfüllt, ganz und voll nachfühlt. Er trägt sie als Ideal in sich und weiß, daß er, weil er ein Mensch ist, in sich das Ideal verwirklichen kann, wenn — ja wenn „die Sonne günstig steht zum Gruße der Planeten“.

Hieran und an der festen Erkenntniß, daß der Tod dem Leben vorzuziehen sei, richtet er sich aus seiner Unlust auf und erhebt sich über sich selbst. Nun ist er frei von der Unlust und jetzt, was sehr zu beachten ist, wird ihm der eigene Zustand, dem er entronnen ist, gegenständlich. Er mißt ihn an dem Zustande seines Ideals und belächelt die Thorheit seiner Halbheit: denn das Lachen entsteht allemal, wenn wir eine Diskrepanz entdecken, d. h. wenn wir irgend etwas an einem geistigen Maßstabe messen und es zu kurz oder zu lang finden. In die geniale Relation zu seinem eigenen Zustande getreten, verliert er jedoch nicht aus dem Auge, daß er in die belächelte Thorheit bald wieder zurückfallen wird, weil er die Macht seiner Liebe zur Welt kennt, und so lacht nur das eine Auge, das andere weint, nun scherzt der Mund, während das Herz blutet und brechen möchte, nun verbirgt sich unter der Maske der Heiterkeit der tiefste Ernst.

Der Humor ist demnach eine sehr merkwürdige und ganz eigenthümliche Doppelbewegung. Ihr erster Theil ist ein unlustvolles

Hin- und Herschwanken zwischen zwei Welten, und ihr zweiter Theil kein rein contemplativer Zustand. Auch in ihm schwankt der Wille zwischen der vollen Freiheit von Unlust und thränenvoller Wehmuth.

Das Gleiche ist der Fall, wenn der Humorist in die Welt blickt. An jede Erscheinung in ihr legt er still sein Ideal und keine deckt dasselbe. Da muß er lächeln. Aber alsbald erinnert er sich, wie mächtig das Leben anlockt, wie unsagbar schwer es ist ihm zu entsagen, da wir ja Alle durch und durch hungriger Wille zum Leben sind. Nun denkt, spricht oder schreibt er über Andere ebenso köstlich milde, wie er sich beurtheilt, und mit Thränen in den Augen, lächelnd, scherzend mit zuckenden Lippen, bricht ihm fast das Herz vor Mitleid mit den Menschen:

„Der Menschheit ganzer Jammer faßt ihn an." (Goethe.)

Da der Humor in jedem Charakter, jedem Temperament auftreten kann, so wird er immer von individueller Färbung sein. Ich erinnere an den sentimentalen Sterne, den zerrissenen Heine, den trocknen Shakespeare, den gemüthvollen Jean Paul und den ritterlichen Cervantes.

Es ist klar, daß der Humorist mehr als irgend ein anderer Sterblicher dazu geeignet ist, ein ächter Weiser zu werden. Zündet einmal die unverlierbare Erkenntniß auf irgend eine Art im Willen, so flieht der Scherz von den lächelnden Lippen und beide Augen werden ernst. Dann tritt der Humorist, wie der Held, der Weise und der weise Held, vom aesthetischen Gebiete ganz auf das ethische.

15.

Das **Komische** hat mehrere Berührungspunkte mit dem Schönen und einen mit dem Humor.

Ich theile das Komische ein in:

1) das Sinnlich-Komische,
2) das Abstrakt-Komische.

Beim Sinnlich-Komischen haben wir zu unterscheiden:

1) den subjektiven Maßstab,
2) das komische Objekt, und
3) den komischen Zustand des Willens.

Der **subjektive Maßstab**, die unerläßliche Bedingung für das Komische überhaupt, ist für das **Sinnlich-Komische** eine

Normal-Gestalt mit bestimmten Bewegungen (der Glieder, Mienen, Augen), beziehungsweise, wenn nur die, gleichsam vom Objekt abgelösten Bewegungen: Worte und Töne, beurtheilt werden, eine mittlere normale Art zu sprechen oder zu singen.

Beide Normen hängen, obgleich sie einen Spielraum in ziemlich weiten Grenzen haben, doch nicht von der Willkür ab. Sie sind ein flüssiges Mittleres, welches nicht auf mechanische Weise, sondern durch einen „dynamischen Effekt" aus allen Menschenarten und der natürlichen Art sich zu geben ihrer Individuen gewonnen wird. Hierin liegt schon die Verurtheilung jedes auf einseitige Weise gewonnenen Maßstabs. Es liegt aber auch darin der große Unterschied, der zwischen dem subjektiven Maßstab für das Sinnlich-Komische und dem für das Schöne besteht. Jener ist flüssig, dieser fest bestimmt. Ein Kreis, der an einer Stelle nur ganz unbedeutend aus der ein für alle Male bestimmten Form heraustritt, ist nicht mehr schön. Dagegen wird der ziemlich weite Spielraum für die Maßstäbe des Komischen dadurch ausgeglichen, daß ein Objekt nur dann komisch ist, wenn sich bei der Messung mit den Maßstäben auch eine ziemlich *große* Diskrepanz ergiebt, die selbstverständlich jenseit des Spielraums fallen muß.

Das Schöne, resp. das Häßliche, steht in gar keiner Beziehung zum Komischen. Es kann ein Objekt sehr schön und zugleich komisch sein; es kann sehr häßlich und doch nicht komisch sein; endlich kann es häßlich *und* komisch sein. Ferner ist zu bemerken, daß große körperliche Mißbildungen allerdings komisch wirken (wie das Lachen und der Spott der Rohen täglich zeigt), aber das Komische wird alsdann in feineren Naturen sofort vom *Mitleid* erstickt.

16.

Komisch ist nun jedes Objekt, das dem subjektiven Maßstab *nicht* entspricht, d. h. welches, an ihn gehalten, entweder derartig kurz ist oder derartig ihn überragt, daß sich eine erhebliche Diskrepanz ergiebt.

Wie der subjektive Maßstab des Schönen, mit Absicht auf Bestimmtheit, wesentlich von dem des Komischen verschieden ist, so findet also auch das Subjekt in einer ganz anderen Weise das Objekt komisch, als es dasselbe schön findet. Schön ist ein Objekt, wenn es dem Subjektiv-Schönen entspricht; komisch dagegen ist ein

Objekt, wenn es dem subjektiven Maßstab nicht entspricht. Das Komische ist demnach, in seiner Beziehung zum Maßstab, negativ wie das Häßliche, weshalb ich auch unterlassen muß, den subjektiven Maßstab zu bestimmen. Das Sinnlich-Komische wird am Besten an den komischen Objekten selbst abgelesen.

Ich theile das Sinnlich-Komische, wie das Subjektiv-Schöne, ein in das Komische:

1) des Raumes,
2) der Causalität,
3) der Substanz (der Materie),
4) der Zeit.

Das Komische des Raumes zeigt sich zunächst in großen Abweichungen der Gestalt vom normalen Typus der Menschen: also in unmäßig langen, kleinen, spindeldürren und dicken Individuen; dann in Theilen des Körpers, wie in langen oder platten, unförmlich dicken oder zu dünnen, spitzen Nasen; in Mäulern; in zu langen oder zu kleinen Ohren, Füßen, Händen, Beinen, Armen, Hälsen u. s. w. Die außerordentliche Zierlichkeit kleiner Hände, Füße und Ohren bewundert man immer mit einem Lächeln. Man denke nur an den überaus komischen Eindruck, den die Händchen und Füßchen von Säuglingen machen, weil wir sie (hier allerdings ganz unpassend) mit unseren Händen und Füßen vergleichen. Das Komische des Raumes zeigt sich ferner in thurmartigen Haargeflechten und in denjenigen Trachten der Weiber, welche entweder dem Individuum einen colossalen Umfang geben (Reifröcke), oder einzelne Körpertheile als unnatürlich entwickelt zeigen sollen: Wespentaille, falsche Busen, cul de Paris. Schließlich erwähne ich das Gesichterschneiden, die Fratzen, die Masken und Karikaturen.

Das Komische der Causalität tritt hervor im schwerfälligen Uebergang von der Wirkung zur Ursache, also in der Dummheit; in der unzweckmäßigen oder überflüssigen Bewegung: heftiges Gestikuliren, steifes Herumschweifen mit den Armen, affektirte Handbewegungen, gespreizter, hölzerner Gang, Schwänzeln, linkische Verbeugungen, überhaupt linkische Manieren, chinesisches Cermoniell, Umständlichkeit, Pedanterie; in verunglückten Bewegungen: Ausgleiten, Stolpern, mißlungene Sprünge; im unverhältnißmäßigen Aufwand von Kraft zur Erreichung eines Zwecks: Einschlagen offener Thüren, wie Lärm um Nichts, gewaltige Vorbereitungen und ein winziges Resultat,

große Einleitungen, fabelhafte Umschweife; in der Anwendung falscher Mittel zu einem beabsichtigten Zweck: falscher Gebrauch von Fremdwörtern, falsche Citate, unrichtiger Ausdruck in einer fremden Sprache sowohl, als in der Muttersprache, Steckenbleiben in der Rede; in der Nachahmung, welche zum Wesen des Nachahmenden nicht paßt: alle Affektation, europäischer Hofstaat, Hofceremoniell, Titulaturen 2c. auf den Sandwichinseln, Männer in Frauen-, Frauen in Männerkleidern; endlich in der Unzweckmäßigkeit der Tracht.

Das Komische der Zeit tritt hervor im zu raschen oder zu langsamen Tempo der Sprache: Ueberstürzung der Worte, salbungsvolles Dehnen der Worte; im Stottern; im Herauspoltern; im abrupten Hervorstoßen von Worten; im Ableiern von Melodien.

Das Komische der Substanz zeigt sich in der schreienden Zusammenstellung auffallender Farben in der Kleidung; im grunzenden, näselnden, dumpfen, hohlen oder ganz dünnen, feinen Ton der Stimmen.

17.

Der komische Zustand ist eine Doppelbewegung, deren erster Theil die aesthetische Contemplation ist; denn steht das Individuum nicht in der interesselosen Relation zum komischen Objekt, so wird die Diskrepanz am subjektiven Maßstab es nur ärgern oder verstimmen. Der zweite Theil ist eine fröhliche Expansion des Willens, die sich äußerlich, je nach ihrer Intensität, in den Abstufungen vom leichten Lächeln bis zum krampfhaften, zwergfellerschütternden Lachen bewegt. Hier ist auch der Berührungspunkt des Komischen mit dem Humor; denn hier, wie dort, erweckt die Wahrnehmung einer Diskrepanz Heiterkeit in uns.

18.

Beim Abstrakt-Komischen ist zu unterscheiden:

1) der subjektive Maßstab;

2) die an ihm sich zeigende Incongruenz.

Der Begriff spielt beim Abstrakt-Komischen die Hauptrolle, obgleich auch hier immer nur mehr oder weniger deutlich realisirte Begriffe mit einander verglichen werden, also Vorstellungen, von denen die eine der Maßstab, die andere das Gemessene ist.

Das Abstrakt-Komische zerfällt in:

1) die Ironie,
2) die Satire,
3) den Witz,
4) die närrische Handlung,
5) das Wortspiel.

In der Ironie wird ein Mensch, wie er wirklich ist, zum Maßstab genommen. Neben denselben zeichnet der Spötter, im vollsten Ernste, mit Worten eine Copie, welche nun, es sei in der Gestalt oder im Charakter, wesentlich vom Original abweicht, und zwar entschieden zu seinen Gunsten abweicht. Jeder Aufmerksame erkennt sofort den Hohn, resp. die Diskrepanz zwischen Original und Copie, und muß lachen. Diejenigen werden natürlich am meisten die Ironie herausfordern, welche sich entweder wirklich für besser halten, als sie sind, oder doch besser, schöner, edler, talentvoller scheinen wollen, als sie sind. Der Spötter geht auf ihre Einbildung ein, verschönert oder veredelt sie auf geschickte, anscheinend harmlose Weise, bis endlich ein Ideal neben einer tristen Wirklichkeit steht: zwei Vorstellungen, welche, mit Ausnahme vielleicht des Verspotteten, kein Mensch unter einen Hut bringen kann.

Auch sind Meinungen, Ansichten, Hypothesen, Vorurtheile u. s. w. ein guter Boden für die Entfaltung der Ironie. Der Spötter geht scheinbar auf die Ansicht des zu Verspottenden ein, entwickelt sie nach allen Richtungen und zieht die Consequenzen. Da versinkt sie im Sumpfe des logischen Widerspruchs und der Absurdität, zum großen Ergötzen aller Anwesenden.

In der Satire werden faule politische oder sociale Zustände einer Nation, einer Provinz, einer Stadt, auch faule Zustände in Familien, an einem Ideal gemessen, dieses sei nun der guten alten Zeit oder dem Leben eines anderen Volks oder gar der fernen Zukunft der Menschen entlehnt, und dann wird die Diskrepanz schonungslos vom Satiriker bloßgelegt. Auch hier wird gelacht, aber es ist ein zorniges Hohngelächter, das erschallt.

Im Witze werden zuerst entweder zwei Vorstellungen durch passenden Vergleich unter einen Begriff gebracht, oder zwei unter einem Begriffe bereits stehende Vorstellungen in's Auge gefaßt. Dann wird der Begriff realisirt, und von jeder der beiden Vorstellungen das Gleiche ausgesagt, wodurch aber beide sofort

auseinandertreten. Die Diskrepanz ist eine totale: der Maßstab und das Gemessene berühren sich nur an den Endpunkten.

In der sehr witzigen Grabschrift eines Arztes: „Hier liegt er, wie ein Held, und die Erschlagenen liegen um ihn her", wird durch treffenden Vergleich zunächst der Arzt mit dem tapferen Heerführer unter den Begriff „Held" gebracht. Dann wird aber von Beiden das Selbe prädicirt, nämlich: daß sie unter den von ihnen Erschlagenen ruhten, was Beide wieder vollständig trennt; denn die Erschlagenen gereichen dem Einen zur Ehre, dem Anderen zur Schande. (Maßstab: der Held in engeren Sinne).

In der bekannten Anekdote vom Gascogner in der Sommerkleidung bei großer Winterkälte, über den der König lacht, und welcher darauf antwortet: „Hätten Sie angezogen, was ich angezogen habe, nämlich Ihre ganze Garderobe, so würden Sie nicht lachen", stehen bereits zwei sehr verschiedene Objekte unter einem Begriffe: ganze Garderobe. Dann wird von Beiden das Gleiche ausgesagt, und sofort gehen die Objekte weit auseinander. (Maßstab: die große Garderobe des Königs).

In der n ä r r i s c h e n H a n d l u n g geht der Handelnde von einem gegebenen Begriffe aus, wie z. B. Don Quixote von der allgemeinen Maxime: ein guter Christ soll allen Bedrängten helfen. Hiernach handelt er nun, absichtlich oder unabsichtlich, auch in solchen Fällen, die nicht mehr ganz unter der Regel stehen. So befreite Don Quixote Galeerensklaven, die allerdings B e d r ä n g t e waren, aber nicht solche, welchen ein Christ helfen soll. Hier ist der Maßstab der vernünftige Gedanke: Bedrängte soll man aus ihrer drückenden Lage befreien, aber nicht Verbrecher.

Im W o r t s p i e l endlich werden gleich oder ähnlich lautende Begriffe (im vollendeten Wortspiel n u r gleichlautende) von verschiedener Bedeutung nach Laune vertauscht. Hier ist das Wort in seiner gewöhnlichen Bedeutung der Maßstab und das Wort in seiner ferneren Bedeutung das Gemessene. Die Diskrepanz ist eine totale.

19.

Wir haben uns, behufs Bestimmung des Komischen, auf den höchsten Standpunkt stellen müssen. Dort haben wir die p h i l o s o p h i s c h e n Maßstäbe für das Sinnlich-Komische gefunden und können beruhigt sein. Wir wollen aber doch nicht schließen, ohne

einen Blick auf die schon erwähnten falschen Maßstäbe zu werfen, welche im gewöhnlichen Leben coursiren und sich darin behaupten.

Die Grundlage des Komischen: Maß und Gemessenes, darf natürlich nicht angetastet werden. Die Diskrepanz, die sich nur an einem bestimmten Maaßstab zeigen kann, ist conditio sine qua non des Komischen. Die Willkür kann sich nun nicht am Objekt geltend machen, denn wie es erscheint, so ist es. Es sind also die Maßstäbe allein, welche verändert werden können.

Für ihre Herstellung im Volke ist nun das Gewöhnliche die Richtschnur. Was einem Menschen ungewöhnlich vorkommt, nennt er ohne Weiteres komisch. So sagt man: du kommst mir heute so komisch vor, d. h. du giebst dich heute anders wie gewöhnlich. Ja, ich habe schon oft hören müssen: der Wein schmeckt komisch, die Uhr schlägt komisch, womit nur eine bestehende Diskrepanz angedeutet werden sollte.

So wird auch ein Bauer, der zum ersten Mal nach einer großen Stadt kommt, Alles daselbst komisch, d. h. ungewöhnlich finden und wird, wenn er, in der aesthetischen Relation stehend, eine große Diskrepanz entdeckt, herzlich lachen. Ein Chinese wird in Europa noch komisch befunden, in San Francisco nicht mehr, denn bei uns durchbricht er noch den engen Kreis des Gewöhnlichen, dort steht er in demselben.

Man spricht ferner oft von komischen Charakteren und versteht darunter excentrische Leute, Charaktere, deren Thun und Treiben eben ein anderes ist, als das des gewöhnlichen Menschen. Solche Individuen werden selten gerecht beurtheilt, da man sich nicht die Mühe giebt, in ihr Wesen einzudringen, meist aber auch, weil man überhaupt nicht die Fähigkeit hat, es zu thun. So wird dann immer derselbe kurze Maßstab an Alle gelegt, welche die große Heerstraße verlassen haben und eigene Wege wandeln. Der Spießbürger wird Manchen lächerlich finden, der einen edlen, freien Charakter hat, ja die tristen Geister sterben nicht aus, welche einen Weisen oder einen weisen Helden für einen Narren halten.

Die falschen Maßstäbe, wenn sie vom Individuum in der aesthetischen Relation angelegt werden, rufen natürlich denselben komischen Zustand hervor, wie die richtigen. Deshalb wird aber auch in der Welt mehr und weniger belacht, als belacht werden sollte.

Es ist klar, daß fast nur der Mensch komisches Objekt sein kann. Es giebt sehr wenig komische Thiere (wie z. B. ein als Reitpferd benutztes Droschkenpferd). Sie werden hauptsächlich erst dann komisch, wenn man sie absichtlich in menschliche Situationen bringt (Reinecke Fuchs) oder sie mit dem Menschen geradezu vergleichen muß, wie die Affen.

20.

Blicken wir von hier aus zurück, so finden wir durchaus bestätigt, was ich am Anfang sagte, nämlich, daß die Aesthetik nur von einem einzigen besonderen Zustand des Menschen handelt, in den ihn eine besondere Auffassung der Ideen versetzt. Der Zustand, der aesthetische Zustand, zeigte uns zwei Hauptarten: die Contemplation und das aesthetische Mitgefühl.

Alle anderen Zustände, welche wir berührten, sind zusammengesetzte, entstanden aus der Verbindung des aesthetischen Zustands mit den in der Physik behandelten, welche ich, der Kürze wegen, hier physische nennen will. Nur im Humor fanden wir einen moralischen Zustand des Willens, das Mitleid (Mitleid mit sich selbst, Mitleid mit Anderen), das wir in der Ethik näher zu betrachten haben werden. Die aesthetische Begeisterung, der erhabene und komische Zustand sind also physisch-aesthetische Doppelbewegungen und der Humor eine physisch-aesthetisch-ethische Bewegung des Willens.

Der aesthetische Zustand beruht nicht auf einer Befreiung des Geistes vom Willen, was widersinnig und ganz unmöglich ist, sondern auf der Begierdelosigkeit des Dämons, die immer dann vorhanden ist, wann, physiologisch ausgedrückt, das Blut ruhig fließt. Dann actuirt es vorzugsweise das Gehirn, der Wille versenkt sich gleichsam ganz in eines seiner Organe und ihn umfängt hier, da das Organ alle Bewegungen spürt, nur nicht die eigene, die Täuschung, er ruhe vollständig. Erleichtert wird dem Dämon der Eintritt in die aesthetische Relation und er wird in ihr erhalten durch Objekte, welche ihn nicht aufstacheln. Begegnet ihm in der aesthetischen Relation ein Objekt, das seine Begierde weckt, so ist auch sofort alle Sammlung hin.

Ist der Wille nicht ganz befriedigt, so wird er nur sehr schwer contemplativ, ja die meisten Menschen werden alsdann die gewöhn-

liche Betrachtungsart der Dinge nicht ablegen können. Bringt Jemanden, den es friert, der Schmerzen hat oder dessen Magen knurrt, vor das schönste Bild, in die herrlichste Natur, — sein Geist wird kein reiner Spiegel sein können.

Auf der anderen Seite gilt, daß, je entwickelter der Geist, namentlich je ausgebildeter der Schönheitssinn ist, desto häufiger der Wille die aesthetische Freude genießen wird; denn der Geist ist der aus dem Willen geborene Berather desselben, und je größer sein Gesichtskreis ist, desto größer ist auch die Anzahl mächtiger Gegenmotive, die er dem Willen vorlegen kann, bis er ihm zuletzt ein Motiv giebt, das ihn, wenn gluthvoll erfaßt, ganz gefesselt hält und alle anderen Begierden in ihm erstickt, wovon die Ethik handeln wird.

21.

So wären wir denn vor der Kunst und dem Künstler angelangt. Ehe wir denselben jedoch unsere Aufmerksamkeit schenken, wollen wir ein Feld betreten, wo der Mensch aesthetisch, d. h. den Gesetzen des Subjektiv-Schönen gemäß, auf natürliche Objekte einwirkt und sie gleichsam aesthetisch erzieht.

Zuerst begegnen wir dort dem Gärtner. Er trägt zunächst Sorge, durch Abhaltung aller schädlichen Einflüsse und Erhöhung der Reize, daß sich die Pflanzen ungehindert entwickeln und ihre innere harmonische Bewegung kraftvoll entfalten können. Er veredelt auf diese Weise den natürlichen Wuchs. Dann veredelt er, durch Einwirkung auf die Befruchtung, die Blüthen und auch die Früchte.

Dann gestaltet er die Bodenfläche um. Hier legt er kleine Hügel, dort Thäler an; er theilt das Terrain durch gerade oder schön geschwungene Wege ab und zeichnet auf die einzelnen Abschnitte Beete, welche regelmäßige Figuren: Kreise, Ellipsen, Sterne bilden.

Er benutzt auch das Wasser, indem er es bald in Teichen sammelt, bald von Felsen herabfallen, bald als Springbrunnen sich erheben läßt.

Dann bepflanzt er das vorbereitete Terrain. Hier zaubert er saftige, schöne Rasenflächen hervor, dort bildet er Alleen, hier Baumgruppen, deren Laub alle Abstufungen der grünen Farbe zeigt, dort wohlgepflegte Hecken. Er besetzt die Beete mit Blumen und Blattpflanzen nach Mustern (Teppichbeete) und bringt auf dem Rasen hie

und da einen seltenen, edlen Baum oder
Pflanzen an. Auch zieht er von Baum zu
Schlingpflanzen, auf denen das Auge mit

Nur wenige Thiere können verschönert
läßt sich Verschönerung indirekt durch Vere
direkt, in engen Grenzen jedoch, durch D
dessen Bewegungen man entschieden graziöse

Dagegen ist der Mensch dasjenige nat
nach verschiedenen Richtungen hin, sehr versch
Mensch kann aesthetisch erzogen werden.

Durch Reinlichkeit und Pflege der Hau
keit, kann man dem Körper zunächst eine F
gefallen erweckt. Dann ist die geschmackvoll
bei beiden Geschlechtern und des Barts be
Verschönerungsmittel; denn oft giebt eine
Frisur, die veränderte Lage einer Locke, de
viel ansprechenderen Ausdruck.

Das Hauptgewicht aber ist auf die
und auf die Verschönerung seiner Bewegung
durch fleißiges Turnen, Springen, Laufen,
men, diese durch Tanz und Erziehung im
Grazie ist allerdings angeboren, aber sie
wenigstens können eckige Bewegungen abge
gewöhnt werden. Die Leibesübungen geben
Geschmeidigkeit, oft noch eine veränderte Ge
tigen und Muskelfülle, feste Abrundung der
Oft erhält auch das Gesicht einen gewinn
Mensch hat seine Kräfte kennen gelernt und

Eine wichtige Institution für die aes
Mannes ist das Heer. Nicht nur wird de
durch die erwähnten Mittel ausgebildet, son
sein Schönheitssinn an den regelmäßigen, sc
Einzelnen und der Truppentheile; denn st
fließendes Manövriren sind schön.

Der Mensch kann ferner den Klang se
gentle and low voice — an excellent thing
speare.) und seine Sprache überhaupt verschöne
alles gedankenlose Geschwätz vermeidet, sich üb

ormal=Schönen untertaucht, aus der er
ich herausnimmt.

elpunkt, wo die Kunst in zwei große
n:

it.

muß sich, im gewöhnlichen Leben, der
. es muß objektiviren, was sich ihm
und ohne die allergeringste willkürliche
anders. Es kann ein Objekt, das
grün sehen; es kann nicht eine un=
sehen; es kann eine steife Bewegung
den Vortrag eines sprechenden, singen=
hören, wie er lautet; es kann die
gelmäßig auf einander folgenden Zeit=
rhythmischer Gliederung hören; es
Leidenschaft objektiviren, wie sie sind,
reckend sein. Mit einem Wort: das
piegeln, wie sie ist: häßliche, wie schöne,
jekte, schnarrende, quiekende, wie wohl=

Sein Geist ist nicht der Sklave der
eine neue Welt: eine Welt der
er reinen Farben; er offenbart das
nden, die maßvoll sind, und verbin=
Worte zu Reihen, die der Rhythmus
in das wundervolle Paradies, das
=Schönen allein gebildet ist.
nur schöne einzelne Objekte, oder
ischer Anordnung um einen Mittel=
öne Seele, so steht er im Dienste
aler Künstler.
die ganze Welt spiegeln, was ihre
das Schöne wiedergäbe. Sie soll
hüllen in der ihr eigenthümlichen
dem Menschen die bittere Frucht
er nur selten und widerstrebend
Philosophie annimmt, verzuckert

Nirgends ist das Gedränge und die Reibung größer als im Staate der Menschen. Da ist immer schwere Noth und des Einen Tod ist des Anderen Leben. Wo man auch hinblicken mag, grinst uns der schamloseste Egoismus und die volle ganze Rücksichtslosigkeit an. Da heißt es aufpassen und Stöße, rechts und links, mit eingestemmten Armen geben, damit man nicht zu Boden gerissen und zertreten werde. Und so kommt es, daß kein Mensch dem anderen gleicht, und jeder einen besonderen Charakter hat.

Trotzdem ist Alles in der Natur nur individueller Wille zum Leben, und obgleich jeder Mensch einen eigenthümlichen Charakter hat, so spricht sich doch in jedem die allgemeine Idee des Menschen aus. Aber es ist ein großer Fehler — ein Fehler, der die Urtheilskraft mit einem Schleier umwindet und sie in ein phantastisches Traumleben versenkt — wenn man annimmt, daß, verborgen, hinter den ähnlichen Individuen eine Einheit ruhe, und daß diese Einheit die wahre und ächte Idee sei. Es heißt dies: Schatten für reale Dinge nehmen. Die Art oder Gattung ist eine begriffliche Einheit, der in der realen Wirklichkeit eine Vielheit von mehr oder weniger gleichen realen Individuen entspricht, — nichts weiter. Gehen wir an der Hand der Naturwissenschaft zurück und unterbrechen willkürlich den Fluß des Werdens, so können wir zu einer Urform gelangen, in der alle jetzt lebenden Individuen einer Art virtualiter praeexistirten. Aber diese Urform wurde zertrümmert, sie ist nicht mehr und auch keines der jetzt lebenden Individuen ist ihr gleich.

Das Ideal des Künstlers ist nun allerdings eine einzige Form, aber nicht die wissenschaftliche Urform, welche ein phantasievoller Naturforscher, auf Grund der Paläontologie, für eine Gattung, mehr oder weniger genau, wohl zu entwerfen vermöchte, sondern eine Form, die im Mittel der jetztlebenden Individuen einer Art schwebt. Der Künstler beobachtet die Individuen genau, erfaßt das Wesentliche und Charakteristische, läßt das Unwesentliche zurücktreten, kurz, urtheilt, verbindet und läßt das Verbundene von der Einbildungskraft festhalten. Dieses Alles geschieht durch einen „dynamischen Effekt", nicht durch ein mechanisches Aufeinanderlegen der Individuen, um ein Mittleres zu erhalten, und im Verbinden schon ist der Schönheitssinn thätig. So gewinnt der Künstler ein halbfertiges Ideal, welches er dann, bei der Reproduction, wenn er ein idealer Künstler ist, ganz nach den Gesetzen des Subjektiv-Schönen ummodelt, es völlig

in die reinigende Fluth des Formal-Schönen untertaucht, aus der er dasselbe verklärt und thaufrisch herausnimmt.

Hier ist nun der Wurzelpunkt, wo die Kunst in zwei große Stämme auseinander tritt, in:

1) die ideale Kunst,
2) die realistische Kunst.

Das erkennende Subjekt muß sich, im gewöhnlichen Leben, der Außenwelt anbequemen, d. h. es *muß* objektiviren, was sich ihm darbietet, und zwar genau und ohne die allergeringste willkürliche Abänderung: es kann nicht anders. Es kann ein Objekt, das schmutzig grün ist, nicht rein grün *sehen*; es kann nicht eine unregelmäßige Figur regelmäßig *sehen*; es kann eine steife Bewegung nicht graziös *sehen*; es muß den Vortrag eines sprechenden, singenden, musicirenden Menschen *hören*, wie er lautet; es kann die Ketten von ungleichen, unregelmäßig auf einander folgenden Zeittheilen nicht als Reihen von rhythmischer Gliederung *hören*; es muß auch die Ausbrüche der Leidenschaft objektiviren, wie sie *sind*, und mögen sie noch so abschreckend sein. Mit einem Wort: das Subjekt muß die Außenwelt spiegeln, wie sie ist: häßliche, wie schöne, abstoßende, wie anziehende Objekte, schnarrende, quiekende, wie wohlklingende Töne.

Nicht so der Künstler. Sein Geist ist nicht der Sklave der Außenwelt, sondern erschafft eine *neue* Welt: eine Welt der Grazie, der reinen Formen, der reinen Farben; er offenbart das Innere der Menschen in Zuständen, die maßvoll sind, und verbindet Töne und wohlklingende Worte zu Reihen, die der Rhythmus beherrscht: kurz, er führt uns in das wundervolle Paradies, das nach den Gesetzen des Subjektiv-Schönen allein gebildet ist.

Bildet nun der Künstler nur schöne einzelne Objekte, oder Gruppen von solchen, in harmonischer Anordnung um einen Mittelpunkt; offenbart er uns die *schöne Seele*, so steht er im Dienste der idealen Kunst und ist ein idealer Künstler.

Aber die Kunst würde nicht die ganze Welt spiegeln, was ihre Aufgabe doch ist, wenn sie nur das Schöne wiedergäbe. Sie soll das Wesen alles Lebendigen enthüllen in der ihr eigenthümlichen zauberischen Weise, d. h. sie soll dem Menschen die bittere Frucht vom Baume der Erkenntniß, die er nur selten und widerstrebend aus der Hand der Religion und Philosophie annimmt, verzuckert

und durch und durch versüßt darreichen, damit er sie gern genieße und ihm die Augen dann aufgehen, oder, wie der Dichter sagt:

Così all'egro fanciul porgiamo aspersi
Di soave licor gli orli del vaso;
Succhi amari ingannato intanto ei beve
E dall' inganno suo vita riceve.

Tasso.

(So reichen wir Arznei dem kranken Kinde,
Des Kelches Rand benetzt mit süßem Naß;
Es trinkt nun so getäuscht die bittern Säfte,
Und Täuschung bringt ihm neue Lebenskräfte.)

Was der nüchterne Begriff und die trockene Lehre nicht vermag, das bewirkt das fesselnde Bild und der einschmeichelnde Wohllaut. Zeigt nun der Künstler die Welt, wie sie ist: den entsetzlichen Kampf ihrer Individuen um das Dasein; die Tücke, Bosheit und Verruchtheit der Einen, die Milde, Sanftmuth und Erhabenheit der Anderen; die Qual der Einen, die Lust der Anderen, die Ruhelosigkeit Aller; die verschiedenen Charaktere und ihr Hereinscheinen in die Leiblichkeit, hier den Reflex der unersättlichen Begierde nach Leben, dort der Entsagung, — so ist er der realistische Künstler und steht im Dienste der realistischen Kunst.

Jede dieser Kunstgattungen hat ihre volle Berechtigung. Während die Erzeugnisse der idealen Kunst uns ungleich leichter als wirkliche Objekte in die aesthetische Stimmung versetzen und uns die Seligkeit der Ruhe genießen lassen, nach welcher wir uns, im schalen Treiben der Welt, immer inniger und inniger zurücksehnen, — versetzen uns die Werke der realistischen Kunst in den bewegten aesthetischen Zustand: wir erkennen, was wir sind, und erschüttert weichen wir zurück. Was für ein Gebiet der Kunst wir auch betreten, — immer sehen wir, im blauen Duft der Ferne, die sehnsuchtserweckenden Höhen des ethischen Gebietes, und hier zeigt sich deutlich die nahe Verwandtschaft der Kunst mit der Moral.

Der Aesthetiker verlangt nur Eines vom realistischen Künstler, nämlich, daß er idealisire und nicht reiner Naturalist sei, d. h. er soll die Wirklichkeit verklären, nicht photographisch getreu copiren. Thut er das letztere, so haben seine Werke nur durch Zufall Reiz, weil zufällig, wie oft bei Landschaften, die Wirklichkeit schon

ganzes volles Ideal ist; gewöhnlich werden sie platt und abstoßend sein. Er soll hier mildern, dort erhöhen, hier dämpfen, dort verstärken, ohne den Charakter zu verwischen. Namentlich soll er eine Begebenheit da erfassen, wo sie am interessantesten ist, den Ausdruck eines Gesichts dann, wann es den Charakter am deutlichsten zeigt, und keine auseinanderfallenden Gruppen geben.

23.

Man kann neben die ideale und realistische Kunst noch eine dritte Art stellen: die phantastische Kunst. In ihren Gebilden spiegelt sich nicht die Welt ab, sondern nur Theile von ihr, die der Künstler entweder läßt, wie sie sind, oder willkürlich verändert, und die er alsdann zu einem Ganzen verbindet.

Solche Gebilde können von außerordentlicher Schönheit sein; gewöhnlich aber haben sie nur einen culturgeschichtlichen Werth und sind, als ganze Objekte aufgefaßt, meist häßlich und abstoßend.

Die phantastische Kunst wurzelt im fetten Boden der Religion und muß als die Mutter der beiden anderen Kunstarten angesehen werden; denn in der Jugend der Menschheit, wo das Individuum noch ganz in den Banden der Natur lag und aus dem Zittern vor der Allmacht und Allgewalt des Ganzen, das es nicht begreifen konnte, nicht herauskam, rang der Mensch darnach, die übersinnlich gedachten Mächte zu gestalten und sie dadurch seinem Gefühl näher zu bringen. Er wollte seine Götter sehen und, bebend vor ihnen stehend, ihnen sein Liebstes opfern können, um sie zu versöhnen. Da ihm nun nichts Anderes zur Gestaltung von Götzen zu Gebote stand, als die anschauliche Welt, so mußte er in ihren Formen bilden; aber weil er die Götter auf der anderen Seite nicht mit sich auf gleiche Stufe stellen durfte, so blieb ihm kein anderer Ausweg, als die Formen in's Colossale zu steigern und außerdem das Ganze so zu bilden, daß ihm kein Wesen in der Natur entsprach. So entstanden die Götzen mit vielen Köpfen, unzähligen Augen, vielen Armen (womit zugleich die Allwissenheit und Allmacht symbolisch angedeutet wurde), die geflügelten Stiere und Löwen, die Sphinxe u. s. w. Später, als die Religion reiner und durchgeistigter geworden war, versahen die Künstler schöne Menschen mit Flügeln (Amor, Nike rc.). Die christlichen Künstler bildeten die schönsten phantastischen

Gestalten (wunderliebliche Kinder mit Flügeln), aber auch die häßlichsten (Teufel mit Hörnern, Pferde- und Bocksbeinen, Fledermausflügeln und thalergroßen Glasaugen).

Hierher gehören auch diejenigen Gebilde, welche nicht der Religion entsprossen sind, sondern die Sage und das Mährchen zum Boden haben, wie Lindwürmer, Centauren, Nixen, Kobolde u. s. w.

24.

Die Kunst umfaßt fünf einzelne Künste:

1) die Baukunst (Architektur),
2) die Bildnerkunst (Skulptur),
3) die Malerei,
4) die Dichtkunst (Poesie),
5) die Tonkunst (Musik), —

welche man die schönen Künste zu nennen pflegt, zur Unterscheidung von den nützlichen, welche im Gefolge der ersteren auftreten.

Die drei ersteren Künste haben es nur mit sichtbaren Objekten zu thun, und ihre Erzeugnisse sind mithin räumlich und materiell, aber frei von der Zeit. Poesie und Musik dagegen (erstere beschreibt und schildert nur nebenbei Objekte) befassen sich unmittelbar mit dem Ding an sich, indem der Tonkünstler in seiner eigenen Brust sämmtliche Zustände und der Dichter sämmtliche Zustände und Willensqualitäten des Menschen, mehr oder weniger deutlich, erfaßt; denn das Genie hat eben die Fähigkeit, vorübergehend Willensqualitäten, die ihm abgehen, in sich zu erzeugen und sich in jeden Zustand zu versetzen. Das Gefundene aber wird in substanziellen Objekten, in Worten und Tönen, niedergelegt, und sind mithin die Werke der Poeten und Tonkünstler frei von Raum und Materie, aber in der Zeit. (Die Substanz, das *Gefäß*, verschwindet vor dem *Inhalt*.)

25.

Die *Architektur* ist die subjektivste aller Künste, d. h. die von den Objekten unabhängigste; denn sie reproducirt nicht Objekte, sondern erschafft solche ganz frei. Der Architekt stellt nicht die chemischen Ideen dar, sondern er bildet nur in ihnen; sie sind bloßes Material, an dem er das Formal-Schöne des Raumes rein offenbart. Ein schönes Gebäude ist nichts Anderes, als das sichtbar

gewordene Formal-Schöne des Raumes nach einer bestimmten Richtung.

Die Ideen des Materials sind, wie gesagt, Nebensache. Sie sind nur insofern von Bedeutung, als ein Material mehr als ein anderes dem Formal-Schönen der Materie, durch seine Farbe, seinen Glanz u. s. w. entsprechen kann, was allerdings wichtig ist. Ein Tempel aus weißem Marmor wird wesentlich schöner sein als ein anderer, von derselben Form, aus rothem Sandstein. Betont man aber das Wesen des Materials, Schwerkraft und Undurchdringlichkeit, und setzt den Zweck der schönen Baukunst in die Darstellung des Spiels dieser Kräfte, macht man, mit anderen Worten, Stütze und Last zur Hauptsache und läßt die Form zurücktreten, so huldigt man einem großen Irrthum.

Die Baukunst offenbart mithin fast ausschließlich das Subjektiv-Schöne des Raumes durch Darstellung und Aneinanderreihung der schon oben erörterten schönen Figuren und Körper oder ihrer Theile.

Alle regelmäßigen Figuren und Körper sind schön, aber ihre Schönheit hat Grade.

In Anbetracht des Grundrisses, ist der Kreis die vollkommenste Figur. Nach ihm kommt das Rechteck, aus zwei Quadraten zusammengesetzt; diesem folgen die Rechtecke in anderen Verhältnissen der Länge zur Breite, das Quadrat u. s. f.

Im Aufriß herrscht die senkrechte gerade Linie vor, und entstehen Cylinder, Pfeiler, Würfel. Bestimmt die geneigte gerade Linie das Gebäude, so entstehen Kegel, Pyramiden.

Wenden wir uns schließlich zum Dach, so finden wir das mehr oder weniger hohe Giebeldach, die Kuppel ꝛc. und im Innern die waagrechte, giebelige, tonnengewölbte, spitzbogige und hohlkugelige Decke.

Alle Verhältnisse und Gliederungen eines schönen Bauwerkes beherrscht, mit unerbittlicher Strenge, die Symmetrie und das Formal-Schöne der Causalität, welches in der Architektur als knappe Zweckmäßigkeit auftritt. Jeder Theil soll seinem Zwecke auf die einfachste Weise entsprechen, Nichts soll überladen oder unnütz gewunden sein. Wie störend ein Verstoß gegen das Schöne der Causalität wirkt, sieht man deutlich an den gewundenen Säulen.

Den freiesten Spielraum, innerhalb der Gesetze des Subjektiv-Schönen, hat der Architekt bei der Ausführung der Façaden. Man kann diese die Blüthen eines Bauwerkes nennen.

Die Haupt-Baustile sind, wie bekannt, der griechische, der römische, der maurische, der gothische und der Renaissance-Stil. Der griechische ist von der edelsten Einfachheit und offenbart das Subjektiv-Schöne der Baukunst am herrlichsten. Man nennt ihn den classischen oder idealen Stil.

Im Gefolge der schönen Baukunst befinden sich: die nützliche Baukunst, die Schiffbaukunst, die Maschinenbaukunst, die technische Baukunst (Brückenbauten, Viadukte, Aquädukte ꝛc.) das Tischler- und das Töpfergewerbe (Öfen). Auch ist die Edelsteinschleiferei zu nennen.

26.

In der **Bildnerkunst** handelt es sich nicht mehr darum, das Formal-Schöne ganz frei zu verwirklichen, sondern um die Darstellung von Ideen in reinen Formen. Der Künstler bildet sie entweder als Ideale, oder er idealisirt sie nur.

Das Subjektiv-Schöne des **Raumes** offenbart sich auf dem Gebiete der Skulptur im reinen Fluß der Linien, im proportionirten Körperbau und in der Abrundung der Fleischtheile; das der **Materie** in der Farbe und Reinheit des Materials; das der **Causalität** als Grazie. Jede Bewegung, jede Stellung muß im einfachsten Verhältniß zur Absicht stehen, und der Willensakt muß sich rein und klar darin aussprechen. Alle Steifheit, Hölzernheit, Gespreiztheit, sie trete noch so verhüllt auf, ist vom Übel.

Das Haupt-Objekt des Bildhauers ist der Mensch. In der Darstellung desselben ist er jedoch wesentlich beschränkt.

Zunächst kann sich das innere Leben des Menschen nur unvollkommen im Aeußeren ausdrücken: es tritt tief verschleiert an die Oberfläche. Es spiegelt sich, soweit es hier in Betracht kommt, am ungenauesten in der Gestalt, deutlicher in der Stellung und am klarsten im Antlitz, besonders in den Augen.

In der Darstellung dieses Aeußern ist der Bildhauer ferner sehr beschränkt. In der Gestalt vermißt man die warmen Farbentöne des Fleisches, die das schönste Material nicht zu ersetzen vermag. Diesen Mangel empfanden die feinsinnigen Griechen sehr wohl und sie versuchten ihn aufzuheben, indem sie das Kunstwerk aus verschiedenen Stoffen bildeten: die Fleischtheile aus Elfenbein, die Ge-

wänder aus Gold. Ja sie gingen so weit, die Haare zu färben und farbige Augen einzusetzen. Der Mangel ist aber überhaupt nicht zu tilgen, und ein plastisches Werk, aus einfarbigem, schönem Material geformt, verdient immer den Vorzug. Eine Bemalung der Gestalt ist ganz unstatthaft, da der Contrast zwischen dem starren Bilde und der pulsirenden Wirklichkeit zu groß wäre. Vor einem Gemälde weiß man, daß man es nur mit Scheinkörpern zu thun hat, und eine Enttäuschung ist nicht möglich. In der Plastik aber würde die lebenswahre Statue erst täuschen, dann enttäuschen, und alle Sammlung im Subjekt ginge verloren.

Dann kann der Bildhauer das Objekt nur in e i n e r Stellung zeigen. Ist diese nun der Ausdruck einer heftigen Bewegung, so liegt die Gefahr nahe (da sie wie erstarrt ist, während der natürliche Mensch nie eine und dieselbe Stellung lange behauptet), daß sie den Beschauer nicht lange contemplativ stimmt. Es bildet deshalb auch der Künstler gewöhnlich den Menschen im Zustand der Ruhe, in dem wir uns ein Individuum während einer beträchtlichen Dauer denken können, und deshalb der Contrast mit dem Leben nicht störend wirkt.

Aus demselben Grunde ist eine leidenschaftliche Bewegung in den Gesichtszügen nicht anzurathen. Die leidenschaftlichen Zustände, sie mögen noch so oft auftreten, sind doch immer vorübergehend. Es empfiehlt sich deshalb, in die Gesichtszüge nur die S a m m l u n g für den Ausbruch, nicht diesen selbst, zu legen; die Spannung muß aber sehr deutlich und gleichsam sprechend ausgedrückt sein.

Schließlich wird der Bildhauer noch durch die Sprödigkeit des Materials und die Schwierigkeit beschränkt, leicht übersichtliche Gruppen zu bilden. Der Farnesische Stier ist, als Gruppe, ein verfehltes Kunstwerk. Die einzelne Gestalt und Gruppen von höchstens zwei, drei Personen wird der Künstler deshalb gewöhnlich bilden.

Freier kann er sich im Relief bewegen, wodurch die Plastik, so zu sagen, auf das Gebiet der Malerei übertritt. Auch kann die Bewegung im Relief leidenschaftlicher sein, da das Auge nicht beim Einzelnen lange verweilt.

Dagegen kann der Bildhauer die Gestalt, die Umrisse der Leiblichkeit, vollkommen darstellen.

Das Ideal der menschlichen Gestalt ist nicht ein einziges. Bei jeder Rasse wird es ein anderes sein. Aber das menschliche Ideal der Griechen wird sich durch alle Zeiten als das schönste und

Die Haupt-Baustile sind, wie bekannt, der griechische, der römische, der maurische, der gothische und der Renaissance-Stil. Der griechische ist von der edelsten Einfachheit und offenbart das Subjektiv-Schöne der Baukunst am herrlichsten. Man nennt ihn den classischen oder idealen Stil.

Im Gefolge der schönen Baukunst befinden sich: die nützliche Baukunst, die Schiffbaukunst, die Maschinenbaukunst, die technische Baukunst (Brückenbauten, Viadukte, Aquädukte rc.) das Tischler- und das Töpfergewerbe (Öfen). Auch ist die Edelsteinschleiferei zu nennen.

26.

In der Bildnerkunst handelt es sich nicht mehr darum, das Formal-Schöne ganz frei zu verwirklichen, sondern um die Darstellung von Ideen in reinen Formen. Der Künstler bildet sie entweder als Ideale, oder er idealisirt sie nur.

Das Subjektiv-Schöne des Raumes offenbart sich auf dem Gebiete der Skulptur im reinen Fluß der Linien, im proportionirten Körperbau und in der Abrundung der Fleischtheile; das der Materie in der Farbe und Reinheit des Materials; das der Causalität als Grazie. Jede Bewegung, jede Stellung muß im einfachsten Verhältniß zur Absicht stehen, und der Willensakt muß sich rein und klar darin aussprechen. Alle Steifheit, Hölzernheit, Gespreiztheit, sie trete noch so verhüllt auf, ist vom Übel.

Das Haupt-Objekt des Bildhauers ist der Mensch. In der Darstellung desselben ist er jedoch wesentlich beschränkt.

Zunächst kann sich das innere Leben des Menschen nur unvollkommen im Aeußeren ausdrücken: es tritt nur verschleiert an die Oberfläche. Es spiegelt sich, soweit es hier in Betracht kommt, am angemessensten in der Gestalt, deutlicher in der Stellung und am klarsten im Antlitz, besonders in den Augen.

In der Darstellung dieses Aeußern ist der Bildhauer ferner sehr beschränkt. In der Gestalt vermißt man die warmen Farbentöne des Fleisches, die das schönste Material nicht zu ersetzen vermag. Diesen Mangel empfanden die kunstsinnigen Griechen sehr wohl und sie versuchten ihn aufzuheben, indem sie das Kunstwerk aus verschiedenen Stoffen bildeten: die Fleischtheile aus Elfenbein, die Ge-

wänder aus Gold. Ja sie gingen so weit, die Haare zu färben und farbige Augen einzusetzen. Der Mangel ist aber überhaupt nicht zu tilgen, und ein plastisches Werk, aus einfarbigem, schönem Material geformt, verdient immer den Vorzug. Eine Bemalung der Gestalt ist ganz unstatthaft, da der Contrast zwischen dem starren Bilde und der pulsirenden Wirklichkeit zu groß wäre. Vor einem Gemälde weiß man, daß man es nur mit Scheinkörpern zu thun hat, und eine Enttäuschung ist nicht möglich. In der Plastik aber würde die lebenswahre Statue erst täuschen, dann enttäuschen, und alle Sammlung im Subjekt ginge verloren.

Dann kann der Bildhauer das Objekt nur in einer Stellung zeigen. Ist diese nun der Ausdruck einer heftigen Bewegung, so liegt die Gefahr nahe (da sie wie erstarrt ist, während der natürliche Mensch nie eine und dieselbe Stellung lange behauptet), daß sie den Beschauer nicht lange contemplativ stimmt. Es bildet deshalb auch der Künstler gewöhnlich den Menschen im Zustand der Ruhe, in dem wir uns ein Individuum während einer beträchtlichen Dauer denken können, und deshalb der Contrast mit dem Leben nicht störend wirkt.

Aus demselben Grunde ist eine leidenschaftliche Bewegung in den Gesichtszügen nicht anzurathen. Die leidenschaftlichen Zustände, sie mögen noch so oft auftreten, sind doch immer vorübergehend. Es empfiehlt sich deshalb, in die Gesichtszüge nur die Sammlung für den Ausbruch, nicht diesen selbst, zu legen; die Spannung muß aber sehr deutlich und gleichsam sprechend ausgedrückt sein.

Schließlich wird der Bildhauer noch durch die Sprödigkeit des Materials und die Schwierigkeit beschränkt, leicht übersichtliche Gruppen zu bilden. Der Farnesische Stier ist, als Gruppe, ein verfehltes Kunstwerk. Die einzelne Gestalt und Gruppen von höchstens zwei, drei Personen wird der Künstler deshalb gewöhnlich bilden.

Freier kann er sich im Relief bewegen, wodurch die Plastik, so zu sagen, auf das Gebiet der Malerei übertritt. Auch kann die Bewegung im Relief leidenschaftlicher sein, da das Auge nicht beim Einzelnen lange verweilt.

Dagegen kann der Bildhauer die Gestalt, die Umrisse der Leiblichkeit, vollkommen darstellen.

Das Ideal der menschlichen Gestalt ist nicht ein einziges. Bei jeder Rasse wird es ein anderes sein. Aber das menschliche Ideal der Griechen wird sich durch alle Zeiten als das schönste und

und da einen seltenen, edlen Baum oder eine Gruppe größerer Pflanzen an. Auch zieht er von Baum zu Baum Guirlanden aus Schlingpflanzen, auf denen das Auge mit Vergnügen verweilt. —

Nur wenige Thiere können verschönert werden. Bei Einigen läßt sich Verschönerung indirekt durch Veredelung erreichen, dann direkt, in engen Grenzen jedoch, durch Dressur, wie beim Pferd, dessen Bewegungen man entschieden graziöser machen kann.

Dagegen ist der Mensch dasjenige natürliche Objekt, welches, nach verschiedenen Richtungen hin, sehr verschönerungsfähig ist. Der Mensch kann aesthetisch erzogen werden.

Durch Reinlichkeit und Pflege der Haut, sowie durch Mäßigkeit, kann man dem Körper zunächst eine Frische geben, die Wohlgefallen erweckt. Dann ist die geschmackvolle Anordnung des Haars bei beiden Geschlechtern und des Barts beim Manne ein wichtiges Verschönerungsmittel; denn oft giebt eine kleine Veränderung der Frisur, die veränderte Lage einer Locke, dem Gesicht einen anderen, viel ansprechenderen Ausdruck.

Das Hauptgewicht aber ist auf die Ausbildung des Körpers und auf die Verschönerung seiner Bewegungen zu legen. Jene wird durch fleißiges Turnen, Springen, Laufen, Reiten, Fechten, Schwimmen, diese durch Tanz und Erziehung im engeren Sinne erreicht. Grazie ist allerdings angeboren, aber sie läßt sich auch erlernen, wenigstens können eckige Bewegungen abgeschliffen und unnütze abgewöhnt werden. Die Leibesübungen geben dem Körper, außer der Geschmeidigkeit, oft noch eine veränderte Gestalt, weil sie ihn kräftigen und Muskelfülle, feste Abrundung der Fleischtheile, bewirken. Oft erhält auch das Gesicht einen gewinnenderen Ausdruck: der Mensch hat seine Kräfte kennen gelernt und vertraut ihnen.

Eine wichtige Institution für die aesthetische Erziehung des Mannes ist das Heer. Nicht nur wird der Körper des Soldaten durch die erwähnten Mittel ausgebildet, sondern es bildet sich auch sein Schönheitssinn an den regelmäßigen, schönen Bewegungen des Einzelnen und der Truppentheile; denn strammes Exerciren und fließendes Manövriren sind schön.

Der Mensch kann ferner den Klang seiner Stimme (a soft, gentle and low voice — an excellent thing in woman. Shakespeare.) und seine Sprache überhaupt verschönern; letzteres, indem er alles gedankenlose Geschwätz vermeidet, sich übt, fließend zu sprechen,

ohne in Wortschwall zu gerathen, und seinem Vortrage einen gewissen Adel verleiht.

Ferner verschönern den Menschen einfache Manieren.

Auch gehört eine deutliche Handschrift hierher.

Schließlich erwähne ich eine einfache, aber geschmackvolle und gutsitzende Kleidung, welche die Schönheit des Körpers hervortreten läßt, manchmal sogar erhöht. Die Farbe der Kleidung ist auch wichtig, namentlich für das Weib. Man sagt: diese Farbe kleidet eine Dame, steht ihr gut zu Gesicht. —

22.

Die Kunst ist die verklärte Abspiegelung der Welt, und derjenige, welcher diese Abspiegelung bewerkstelligt, heißt Künstler.

Die Erfordernisse für den Künstler sind: erstens die Fähigkeit, leicht in den aesthetischen Zustand überzugehen; zweitens der Reproductions- oder Schöpfungstrieb; drittens ein entwickelter Schönheitssinn; viertens eine lebhafte Einbildungskraft, eine scharfe Urtheilskraft und ein gutes Gedächtniß, d. h. die Hülfsvermögen der Vernunft müssen sehr ausgebildet sein.

Hiermit ausgerüstet, erfaßt er die Ideen als Erscheinungen (Objekte) und die Idee Mensch auch ihrem innersten Wesen nach, als Ding an sich, und bildet seine Ideale.

Die Ideen (die individuellen Willen zum Leben) sind in einem beständigen Flusse des Werdens begriffen. Bewegung ist Leben, und da wir uns den Willen ohne Bewegung nicht einmal denken können, so haben wir immer, wir mögen uns noch so weit in die Vergangenheit der Welt verlieren, oder noch so sehr ihre Zukunft anticipiren, den Fluß des Werdens. In ihm bekämpfen sich die Individuen unaufhörlich, tauchen unter und steigen zur Oberfläche wieder auf, als dieselben oder unmerklich modificirt. Diese Modificationen können sich bei organischen Wesen vererben, können sich immer tiefer in das Wesen der Idee eingraben und ihr einen besonderen Charakter aufdrücken. Je tiefer die Idee auf der Stufenleiter steht, je einfacher ihr Wesen ist, desto constanter wird sie sein; je höher organisirt sie aber ist, desto weniger kann sie ihre Individualität im Kampfe behaupten, desto mehr muß sie den mannigfaltigsten Einflüssen nachgeben.

Nirgends ist das Gedränge und die Reibung größer als im Staate der Menschen. Da ist immer schwere Noth und des Einen Tod ist des Anderen Leben. Wo man auch hinblicken mag, grinst uns der schamloseste Egoismus und die volle ganze Rücksichtslosigkeit an. Da heißt es aufpassen und Stöße, rechts und links, mit eingestemmten Armen geben, damit man nicht zu Boden gerissen und zertreten werde. Und so kommt es, daß kein Mensch dem anderen gleicht, und jeder einen besonderen Charakter hat.

Trotzdem ist Alles in der Natur nur individueller Wille zum Leben, und obgleich jeder Mensch einen eigenthümlichen Charakter hat, so spricht sich doch in jedem die allgemeine Idee des Menschen aus. Aber es ist ein großer Fehler — ein Fehler, der die Urtheilskraft mit einem Schleier umwindet und sie in ein phantastisches Traumleben versenkt — wenn man annimmt, daß, verborgen, hinter den ähnlichen Individuen eine Einheit ruhe, und daß diese Einheit die wahre und ächte Idee sei. Es heißt dies: Schatten für reale Dinge nehmen. Die Art oder Gattung ist eine begriffliche Einheit, der in der realen Wirklichkeit eine Vielheit von mehr oder weniger gleichen realen Individuen entspricht, — nichts weiter. Gehen wir an der Hand der Naturwissenschaft zurück und unterbrechen willkürlich den Fluß des Werdens, so können wir zu einer Urform gelangen, in der alle jetzt lebenden Individuen einer Art virtualiter praeexistirten. Aber diese Urform wurde zertrümmert, sie ist nicht mehr und auch keines der jetzt lebenden Individuen ist ihr gleich.

Das Ideal des Künstlers ist nun allerdings eine einzige Form, aber nicht die wissenschaftliche Urform, welche ein phantasievoller Naturforscher, auf Grund der Paläontologie, für eine Gattung, mehr oder weniger genau, wohl zu entwerfen vermöchte, sondern eine Form, die im Mittel der j e t z t l e b e n d e n Individuen einer Art schwebt. Der Künstler beobachtet die Individuen genau, erfaßt das Wesentliche und Charakteristische, läßt das Unwesentliche zurücktreten, kurz, urtheilt, verbindet und läßt das Verbundene von der Einbildungskraft festhalten. Dieses Alles geschieht durch einen „dynamischen Effekt“, nicht durch ein mechanisches Aufeinanderlegen der Individuen, um ein Mittleres zu erhalten, und im Verbinden schon ist der Schönheitssinn thätig. So gewinnt der Künstler ein halbfertiges Ideal, welches er dann, bei der Reproduction, wenn er ein idealer Künstler ist, ganz nach den Gesetzen des Subjektiv-Schönen ummodelt, es völlig

in die reinigende Fluth des Formal-Schönen untertaucht, aus der er dasselbe verklärt und ätherisch herauszieht.

Hier ist nun der Wurzelpunkt, wo die Kunst in zwei große Stämme auseinander tritt, in:

1) die ideale Kunst,

2) die realistische Kunst.

Das erkennende Subjekt muß sich, im gewöhnlichen Leben, der Außenwelt anbequemen, d. h. es muß objektiviren, was sich ihm darbietet, und zwar genau und ohne die allergeringste willkürliche Abänderung: es kann nicht anders. Es kann ein Objekt, das schmutzig grün ist, nicht rein grün sehen; es kann nicht eine unregelmäßige Figur regelmäßig sehen; es kann eine steife Bewegung nicht graziös sehen; es muß den Vortrag eines sprechenden, singenden, musicirenden Menschen hören, wie er lautet; es kann die Ketten von ungleichen, unregelmäßig auf einander folgenden Zeittheilen nicht als Reihen von rhythmischer Gliederung hören; es muß auch die Ausbrüche der Leidenschaft objektiviren, wie sie sind, und mögen sie noch so abschreckend sein. Mit einem Wort: das Subjekt muß die Außenwelt spiegeln, wie sie ist: häßliche, wie schöne, abstoßende, wie anziehende Objekte, schnarrende, quiekende, wie wohlklingende Töne.

Nicht so der Künstler. Sein Geist ist nicht der Sklave der Außenwelt, sondern erschafft eine neue Welt: eine Welt der Grazie, der reinen Formen, der reinen Farben; er offenbart das Innere der Menschen in Zuständen, die maßvoll sind, und verbindet Töne und wohlklingende Worte zu Reihen, die der Rhythmus beherrscht: kurz, er führt uns in das wundervolle Paradies, das nach den Gesetzen des Subjektiv-Schönen allein gebildet ist.

Bildet nun der Künstler nur schöne einzelne Objekte, oder Gruppen von solchen, in harmonischer Anordnung um einen Mittelpunkt; offenbart er uns die schöne Seele, so steht er im Dienste der idealen Kunst und ist ein idealer Künstler.

Aber die Kunst würde nicht die ganze Welt spiegeln, was ihre Aufgabe doch ist, wenn sie nur das Schöne wiedergäbe. Sie soll das Wesen alles Lebendigen enthüllen in der ihr eigenthümlichen zauberischen Weise, d. h. sie soll dem Menschen die bittere Frucht vom Baume der Erkenntniß, die er nur selten und widerstrebend aus der Hand der Religion und Philosophie annimmt, verzuckert

und durch und durch versüßt darreichen, damit er sie gern genieße und ihm die Augen dann aufgehen, oder, wie der Dichter sagt:

Cosi all'egro fanciul porgiamo aspersi
Di soave licor gli orli del vaso;
Succhi amari ingannato intanto ei beve
E dall' inganno suo vita riceve.

Tasso.

(So reichen wir Arznei dem kranken Kinde,
Des Kelches Rand benetzt mit süßem Naß;
Es trinkt nun so getäuscht die bittern Säfte,
Und Täuschung bringt ihm neue Lebenskräfte.)

Was der nüchterne Begriff und die trockene Lehre nicht vermag, das bewirkt das fesselnde Bild und der einschmeichelnde Wohllaut. Zeigt nun der Künstler die Welt, wie sie ist: den entsetzlichen Kampf ihrer Individuen um das Dasein; die Tücke, Bosheit und Verruchtheit der Einen, die Milde, Sanftmuth und Erhabenheit der Anderen; die Qual der Einen, die Lust der Anderen, die Ruhelosigkeit Aller; die verschiedenen Charaktere und ihr Hereinscheinen in die Leiblichkeit, hier den Reflex der unersättlichen Begierde nach Leben, dort der Entsagung, — so ist er der realistische Künstler und steht im Dienste der realistischen Kunst.

Jede dieser Kunstgattungen hat ihre volle Berechtigung. Während die Erzeugnisse der idealen Kunst uns ungleich leichter als wirkliche Objekte in die aesthetische Stimmung versetzen und uns die Seligkeit der Ruhe genießen lassen, nach welcher wir uns, im schalen Treiben der Welt, immer inniger und inniger zurücksehnen, — versetzen uns die Werke der realistischen Kunst in den bewegten aesthetischen Zustand: wir erkennen, was wir sind, und erschüttert weichen wir zurück. Was für ein Gebiet der Kunst wir auch betreten, — immer sehen wir, im blauen Duft der Ferne, die sehnsuchtserweckenden Höhen des ethischen Gebietes, und hier zeigt sich deutlich die nahe Verwandtschaft der Kunst mit der Moral.

Der Aesthetiker verlangt nur Eines vom realistischen Künstler, nämlich, daß er idealisire und nicht reiner Naturalist sei, d. h. er soll die Wirklichkeit verklären, nicht photographisch getreu copiren. Thut er das letztere, so haben seine Werke nur durch Zufall weil zufällig, wie oft bei Landschaften, die Wirklichkeit schon

ganzes volles Ideal ist; gewöhnlich werden sie platt und abstoßend sein. Er soll hier mildern, dort erhöhen, hier dämpfen, dort verstärken, ohne den Charakter zu verwischen. Namentlich soll er eine Begebenheit da erfassen, wo sie am interessantesten ist, den Ausdruck eines Gesichts dann, wann es den Charakter am deutlichsten zeigt, und keine auseinanderfallenden Gruppen geben.

23.

Man kann neben die ideale und realistische Kunst noch eine dritte Art stellen: die phantastische Kunst. In ihren Gebilden spiegelt sich nicht die Welt ab, sondern nur Theile von ihr, die der Künstler entweder läßt, wie sie sind, oder willkürlich verändert, und die er alsdann zu einem Ganzen verbindet.

Solche Gebilde können von außerordentlicher Schönheit sein; gewöhnlich aber haben sie nur einen culturgeschichtlichen Werth und sind, als ganze Objekte aufgefaßt, meist häßlich und abstoßend.

Die phantastische Kunst wurzelt im fetten Boden der Religion und muß als die Mutter der beiden anderen Kunstarten angesehen werden; denn in der Jugend der Menschheit, wo das Individuum noch ganz in den Banden der Natur lag und aus dem Zittern vor der Allmacht und Allgewalt des Ganzen, das es nicht begreifen konnte, nicht herauskam, rang der Mensch darnach, die übersinnlich gedachten Mächte zu gestalten und sie dadurch seinem Gefühl näher zu bringen. Er wollte seine Götter sehen und, bebend vor ihnen stehend, ihnen sein Liebstes opfern können, um sie zu versöhnen. Da ihm nun nichts Anderes zur Gestaltung von Götzen zu Gebote stand, als die anschauliche Welt, so mußte er in ihren Formen bilden; aber weil er die Götter auf der anderen Seite nicht mit sich auf gleiche Stufe stellen durfte, so blieb ihm kein anderer Ausweg, als die Formen in's Colossale zu steigern und außerdem das Ganze so zu bilden, daß ihm kein Wesen in der Natur entsprach. So entstanden die Götzen mit vielen Köpfen, unzähligen Augen, vielen Armen (womit zugleich die Allwissenheit und Allmacht symbolisch angedeutet wurde), die geflügelten Stiere und Löwen, die Sphinxe u. s. w. Später, als die Religion reiner und durchgeistigter geworden war, versahen die Künstler schöne Menschen mit Flügeln (Amor, Nike 2c.). Die christlichen Künstler bildeten die schönsten phantastischen

Gestalten (wunderliebliche Kinder mit Flügeln), aber auch die häßlichsten (Teufel mit Hörnern, Pferde- und Bocksbeinen, Fledermausflügeln und thalergroßen Glasaugen).

Hierher gehören auch diejenigen Gebilde, welche nicht der Religion entsprossen sind, sondern die Sage und das Mährchen zum Boden haben, wie Lindwürmer, Centauren, Nixen, Kobolde u. s. w.

24.

Die Kunst umfaßt fünf einzelne Künste:

1) die Baukunst (Architektur),
2) die Bildnerkunst (Skulptur),
3) die Malerei,
4) die Dichtkunst (Poesie),
5) die Tonkunst (Musik), —

welche man die schönen Künste zu nennen pflegt, zur Unterscheidung von den nützlichen, welche im Gefolge der ersteren auftreten.

Die drei ersteren Künste haben es nur mit sichtbaren Objekten zu thun, und ihre Erzeugnisse sind mithin räumlich und materiell, aber frei von der Zeit. Poesie und Musik dagegen (erstere beschreibt und schildert nur nebenbei Objekte) befassen sich unmittelbar mit dem Ding an sich, indem der Tonkünstler in seiner eigenen Brust sämmtliche Zustände und der Dichter sämmtliche Zustände und Willensqualitäten des Menschen, mehr oder weniger deutlich, erfaßt; denn das Genie hat eben die Fähigkeit, vorübergehend Willensqualitäten, die ihm abgehen, in sich zu erzeugen und sich in jeden Zustand zu versetzen. Das Gefundene aber wird in substanziellen Objekten, in Worten und Tönen, niedergelegt, und sind mithin die Werke der Poeten und Tonkünstler frei von Raum und Materie, aber in der Zeit. (Die Substanz, das *Gefäß*, verschwindet vor dem *Inhalt*.)

25.

Die *Architektur* ist die subjektivste aller Künste, d. h. die von den Objekten unabhängigste; denn sie reproducirt nicht Objekte, sondern erschafft solche ganz frei. Der Architekt stellt nicht die chemischen Ideen dar, sondern er bildet nur in ihnen; sie sind bloßes Material, an dem er das Formal-Schöne des Raumes rein offenbart. Ein schönes Gebäude ist nichts Anderes, als das sichtbar

gewordene Formal-Schöne des Raumes nach einer bestimmten Richtung.

Die Ideen des Materials sind, wie gesagt, Nebensache. Sie sind nur insofern von Bedeutung, als ein Material mehr als ein anderes dem Formal-Schönen der Materie, durch seine Farbe, seinen Glanz u. s. w. entsprechen kann, was allerdings wichtig ist. Ein Tempel aus weißem Marmor wird wesentlich schöner sein als ein anderer, von derselben Form, aus rothem Sandstein. Betont man aber das Wesen des Materials, Schwerkraft und Undurchdringlichkeit, und setzt den Zweck der schönen Baukunst in die Darstellung des Spiels dieser Kräfte, macht man, mit anderen Worten, Stütze und Last zur Hauptsache und läßt die Form zurücktreten, so huldigt man einem großen Irrthum.

Die Baukunst offenbart mithin fast ausschließlich das Subjektiv-Schöne des Raumes durch Darstellung und Aneinanderreihung der schon oben erörterten schönen Figuren und Körper oder ihrer Theile.

Alle regelmäßigen Figuren und Körper sind schön, aber ihre Schönheit hat Grade.

In Anbetracht des Grundrisses, ist der Kreis die vollkommenste Figur. Nach ihm kommt das Rechteck, aus zwei Quadraten zusammengesetzt; diesem folgen die Rechtecke in anderen Verhältnissen der Länge zur Breite, das Quadrat u. s. f.

Im Aufriß herrscht die senkrechte gerade Linie vor, und entstehen Cylinder, Pfeiler, Würfel. Bestimmt die geneigte gerade Linie das Gebäude, so entstehen Kegel, Pyramiden.

Wenden wir uns schließlich zum Dach, so finden wir das mehr oder weniger hohe Giebeldach, die Kuppel ꝛc. und im Innern die waagrechte, giebelige, tonnengewölbte, spitzbogige und hohlkugelige Decke.

Alle Verhältnisse und Gliederungen eines schönen Bauwerkes beherrscht, mit unerbittlicher Strenge, die *Symmetrie* und das Formal-Schöne der *Causalität*, welches in der Architektur als knappe Zweckmäßigkeit auftritt. Jeder Theil soll seinem Zwecke auf die einfachste Weise entsprechen, Nichts soll überladen oder unnütz gewunden sein. Wie störend ein Verstoß gegen das Schöne der Causalität wirkt, sieht man deutlich an den gewundenen Säulen.

Den freiesten Spielraum, innerhalb der Gesetze des Subjektiv-Schönen, hat der Architekt bei der Ausführung der Façaden. Man kann diese die Blüthen eines Bauwerkes nennen.

Die Haupt-Baustile sind, wie bekannt, der griechische, der römische, der maurische, der gothische und der Renaissance-Stil. Der griechische ist von der edelsten Einfachheit und offenbart das Subjektiv-Schöne der Baukunst am herrlichsten. Man nennt ihn den classischen oder idealen Stil.

Im Gefolge der schönen Baukunst befinden sich: die nützliche Baukunst, die Schiffbaukunst, die Maschinenbaukunst, die technische Baukunst (Brückenbauten, Viadukte, Aquädukte &c.) das Tischler- und das Töpfergewerbe (Öfen). Auch ist die Edelsteinschleiferei zu nennen.

26.

In der Bildnerkunst handelt es sich nicht mehr darum, das Formal-Schöne ganz frei zu verwirklichen, sondern um die Darstellung von Ideen in reinen Formen. Der Künstler bildet sie entweder als Ideale, oder er idealisirt sie nur.

Das Subjektiv-Schöne des Raumes offenbart sich auf dem Gebiete der Skulptur im reinen Fluß der Linien, im proportionirten Körperbau und in der Abrundung der Fleischtheile; das der Materie in der Farbe und Reinheit des Materials; das der Causalität als Grazie. Jede Bewegung, jede Stellung muß im einfachsten Verhältniß zur Absicht stehen, und der Willensakt muß sich rein und klar darin aussprechen. Alle Steifheit, Hölzernheit, Gespreiztheit, sie trete noch so verhüllt auf, ist vom Übel.

Das Haupt-Objekt des Bildhauers ist der Mensch. In der Darstellung desselben ist er jedoch wesentlich beschränkt.

Zunächst kann sich das innere Leben des Menschen nur unvollkommen im Aeußeren ausdrücken: es tritt tief verschleiert an die Oberfläche. Es spiegelt sich, soweit es hier in Betracht kommt, am ungenauesten in der Gestalt, deutlicher in der Stellung und am klarsten im Antlitz, besonders in den Augen.

In der Darstellung dieses Aeußern ist der Bildhauer ferner sehr beschränkt. In der Gestalt vermißt man die warmen Farbentöne des Fleisches, die das schönste Material nicht zu ersetzen vermag. Diesen Mangel empfanden die feinsinnigen Griechen sehr wohl und sie versuchten ihn aufzuheben, indem sie das Kunstwerk aus verschiedenen Stoffen bildeten: die Fleischtheile aus Elfenbein, die Ge-

wänder aus Gold. Ja sie gingen so weit, die Haare zu färben und farbige Augen einzusetzen. Der Mangel ist aber überhaupt nicht zu tilgen, und ein plastisches Werk, aus einfarbigem, schönem Material geformt, verdient immer den Vorzug. Eine Bemalung der Gestalt ist ganz unstatthaft, da der Contrast zwischen dem starren Bilde und der pulsirenden Wirklichkeit zu groß wäre. Vor einem Gemälde weiß man, daß man es nur mit Scheinkörpern zu thun hat, und eine Enttäuschung ist nicht möglich. In der Plastik aber würde die lebenswahre Statue erst täuschen, dann enttäuschen, und alle Sammlung im Subjekt ginge verloren.

Dann kann der Bildhauer das Objekt nur in einer Stellung zeigen. Ist diese nun der Ausdruck einer heftigen Bewegung, so liegt die Gefahr nahe (da sie wie erstarrt ist, während der natürliche Mensch nie eine und dieselbe Stellung lange behauptet), daß sie den Beschauer nicht lange contemplativ stimmt. Es bildet deshalb auch der Künstler gewöhnlich den Menschen im Zustand der Ruhe, in dem wir uns ein Individuum während einer beträchtlichen Dauer denken können, und deshalb der Contrast mit dem Leben nicht störend wirkt.

Aus demselben Grunde ist eine leidenschaftliche Bewegung in den Gesichtszügen nicht anzurathen. Die leidenschaftlichen Zustände, sie mögen noch so oft auftreten, sind doch immer vorübergehend. Es empfiehlt sich deshalb, in die Gesichtszüge nur die Sammlung für den Ausbruch, nicht diesen selbst, zu legen; die Spannung muß aber sehr deutlich und gleichsam sprechend ausgedrückt sein.

Schließlich wird der Bildhauer noch durch die Sprödigkeit des Materials und die Schwierigkeit beschränkt, leicht übersichtliche Gruppen zu bilden. Der Farnesische Stier ist, als Gruppe, ein verfehltes Kunstwerk. Die einzelne Gestalt und Gruppen von höchstens zwei, drei Personen wird der Künstler deshalb gewöhnlich bilden.

Freier kann er sich im Relief bewegen, wodurch die Plastik, so zu sagen, auf das Gebiet der Malerei übertritt. Auch kann die Bewegung im Relief leidenschaftlicher sein, da das Auge nicht beim Einzelnen lange verweilt.

Dagegen kann der Bildhauer die Gestalt, die Umrisse der Leiblichkeit, vollkommen darstellen.

Das Ideal der menschlichen Gestalt ist nicht ein einziges. Bei jeder Rasse wird es ein anderes sein. Aber das menschliche Ideal der Griechen wird sich durch alle Zeiten als das schönste und

edelste behaupten. Das griechische Volk war ein schöner Menschenschlag, und es ist anzunehmen, daß einzelne Individuen so hervorragend schön gewesen sind, daß der Künstler nur diese Schönheit zu erkennen und nachzubilden hatte. Hierzu trat ein öffentliches und privates Leben, welches die Entfaltung der Leiblichkeit zur höchsten Blüthe gestattete. Von frühester Jugend auf wurde der Körper der Edlen des Volks in der Gymnastik geübt; die Gelenke wurden geschmeidig und fähig gemacht, die größte Kraftäußerung mühelos und mit Grazie zu zeigen. Durch die socialen Einrichtungen waren alle groben Arbeiten, die den Körper zwingen, sich einseitig zu entwickeln, dem vornehmen Griechen abgenommen, während andererseits die Leidenschaften, die so zerstörend auf den Organismus einwirken können, durch Naturanlage und Sitte, in der Blüthezeit des Volkes, nur maßvoll sich äußerten. Wille und Geist standen, in den tonangebenden Individuen dieses begnadeten Volkes, im günstigsten Verhältniß zu einander.

Und so entstanden jene immer gültigen Muster der edelsten menschlichen Körperlichkeit, die, obgleich sie uns meistentheils nur in Copien vorliegen, unser Herz entzücken und uns so leicht in die aesthetische Contemplation erheben. Wie es vor den alten Griechen kein Volk gegeben hat, welches die Idee des Menschen so rein in der Gestalt, wie sie, ausdrückte, so wird auch in der Entwicklung des Menschengeschlechts kein zweites auftreten, welches, in sich und seinem Culturleben, die Bedingungen für solche Leistungen trüge. Bei den Griechen kam Alles zusammen: Schöne Objekte in Fülle, vollendeter Schönheitssinn, Jugend des Volkes, Aufgehen des ganzen Ich's in harmonischer edler Sinnlichkeit, heitere Natur, freies öffentliches Leben, eine milde Religion, milde, aber streng waltende Sitten.

Gehen wir jetzt auf die Einzelheiten des Ideals näher ein, so zeigt zunächst das Gesicht ein edles Oval. Die Stirn ist mäßig hoch und glatt gewölbt. Die Augen blicken ruhig und klar. Die Nase ist die gerade Fortsetzung der Stirne, ihre Spitze ist ein wenig gerundet und den Nasenflügeln sieht man an, daß sie sich in der Erregung bewegen werden. Der Mund ist nicht zu klein und wird von anmuthig geschwellten Lippen gebildet. Das Kinn springt edel vor. Den prachtvoll gewölbten Schädel bedeckt volles Lockenhaar.

Der nicht zu kurze Hals ruht frei auf breiter Brust, und so

fließt der übrige Körper in strahlender Schönheit weiter als schlanker Leib, schmales Becken, starke Schenkel, volle Waden, bis zum wohlgeformten Fuße.

In dieses allgemeine Ideal trug nun der Künstler Jugend und Alter, oder den bestimmten Charakter des Gottes oder Helden, hier fortnehmend, dort auftragend.

Der weibliche Körper wurde in ähnlicher Weise gebildet. Die Brust ist schmäler, die Schultern fallen geneigter ab, das Becken ist breiter und die ganze Gestalt ist zarter, kraftloser, hingebender als die des Mannes.

Ist die Figur ganz oder zum Theil bekleidet, so bietet sich dem Künstler reichlich Gelegenheit, das Subjektiv-Schöne des Raumes im Fluß der Gewänder, im Faltenwurf 2c. darzustellen.

27.

Hellenische Plastik und ideale Bildhauerkunst sind Wechselbegriffe.

In der realistischen Bildhauerkunst handelt es sich nun nicht darum, ideale Gebilde, in denen die individuellen Eigenthümlichkeiten ausgelöscht sind, darzustellen, sondern um Hervorhebung und Idealisirung der Individualität. Namentlich soll der große bedeutende Mann, der seine Zeitgenossen überragte, im Bilde den kommenden Geschlechtern erhalten werden. Das Objekt ist das durch die subjektiven Formen gegangene Ding an sich, und dieses prägt sich in ihm getreu aus, soweit es wahrnehmbar ist. Der Künstler hat sich also, in der realistischen Plastik, vorzugsweise an die gegebene Erscheinung zu halten, aber er hat einen hinreichenden Spielraum, um sie zu verklären. Das Individuum zeigt sich in mancherlei Stimmungen, welche die Züge verändern. Diese betrachtet der Künstler und wählt denjenigen Ausdruck, welcher der schönste ist. Man pflegt dann zu sagen: der Künstler habe das Individuum in seinem schönsten Momente erfaßt. Ferner kann er, ohne die Aehnlichkeit zu beeinträchtigen, hier einen häßlichen Zug mildern, dort einen schönen hervortreten lassen.

Die schönsten Werke der realistischen Plastik sind auf dem Boden der christlichen Religion, im 13. Jahrhundert, entstanden. Es sind gute, fromme, heilige Menschen, die ganz durchdrungen sind

und da einen seltenen, edlen Baum oder eine Gruppe größerer Pflanzen an. Auch zieht er von Baum zu Baum Guirlanden aus Schlingpflanzen, auf denen das Auge mit Vergnügen verweilt. —

Nur wenige Thiere können verschönert werden. Bei Einigen läßt sich Verschönerung indirekt durch Veredelung erreichen, dann direkt, in engen Grenzen jedoch, durch Dressur, wie beim Pferd, dessen Bewegungen man entschieden graziöser machen kann.

Dagegen ist der Mensch dasjenige natürliche Objekt, welches, nach verschiedenen Richtungen hin, sehr verschönerungsfähig ist. Der Mensch kann aesthetisch erzogen werden.

Durch Reinlichkeit und Pflege der Haut, sowie durch Mäßigkeit, kann man dem Körper zunächst eine Frische geben, die Wohlgefallen erweckt. Dann ist die geschmackvolle Anordnung des Haars bei beiden Geschlechtern und des Barts beim Manne ein wichtiges Verschönerungsmittel; denn oft giebt eine kleine Veränderung der Frisur, die veränderte Lage einer Locke, dem Gesicht einen anderen, viel ansprechenderen Ausdruck.

Das Hauptgewicht aber ist auf die Ausbildung des Körpers und auf die Verschönerung seiner Bewegungen zu legen. Jene wird durch fleißiges Turnen, Springen, Laufen, Reiten, Fechten, Schwimmen, diese durch Tanz und Erziehung im engeren Sinne erreicht. Grazie ist allerdings angeboren, aber sie läßt sich auch erlernen, wenigstens können eckige Bewegungen abgeschliffen und unnütze abgewöhnt werden. Die Leibesübungen geben dem Körper, außer der Geschmeidigkeit, oft noch eine veränderte Gestalt, weil sie ihn kräftigen und Muskelfülle, feste Abrundung der Fleischtheile, bewirken. Oft erhält auch das Gesicht einen gewinnenderen Ausdruck: der Mensch hat seine Kräfte kennen gelernt und vertraut ihnen.

Eine wichtige Institution für die aesthetische Erziehung des Mannes ist das Heer. Nicht nur wird der Körper des Soldaten durch die erwähnten Mittel ausgebildet, sondern es bildet sich auch sein Schönheitssinn an den regelmäßigen, schönen Bewegungen des Einzelnen und der Truppentheile; denn strammes Exerciren und fließendes Manövriren sind schön.

Der Mensch kann ferner den Klang seiner Stimme (a soft, gentle and low voice — an excellent thing in woman. Shakespeare.) und seine Sprache überhaupt verschönern; letzteres, indem er alles gedankenlose Geschwätz vermeidet, sich übt, fließend zu sprechen,

ohne in Wortschwall zu gerathen, und seinem Vortrage einen gewissen Adel verleiht.

Ferner verschönern den Menschen einfache Manieren.

Auch gehört eine deutliche Handschrift hierher.

Schließlich erwähne ich eine einfache, aber geschmackvolle und gutsitzende Kleidung, welche die Schönheit des Körpers hervortreten läßt, manchmal sogar erhöht. Die Farbe der Kleidung ist auch wichtig, namentlich für das Weib. Man sagt: diese Farbe kleidet eine Dame, steht ihr gut zu Gesicht. —

22.

Die **Kunst** ist die **verklärte** Abspiegelung der Welt, und derjenige, welcher diese Abspiegelung bewerkstelligt, heißt Künstler.

Die Erfordernisse für den Künstler sind: erstens die Fähigkeit, leicht in den aesthetischen Zustand überzugehen; zweitens der Reproductions- oder Schöpfungstrieb; drittens ein entwickelter Schönheitssinn; viertens eine lebhafte Einbildungskraft, eine scharfe Urtheilskraft und ein gutes Gedächtniß, d. h. die Hülfsvermögen der Vernunft müssen sehr ausgebildet sein.

Hiermit ausgerüstet, erfaßt er die Ideen als Erscheinungen (Objekte) und die Idee Mensch auch ihrem innersten Wesen nach, als Ding an sich, und bildet seine **Ideale**.

Die Ideen (die **individuellen** Willen zum Leben) sind in einem beständigen Flusse des Werdens begriffen. Bewegung ist Leben, und da wir uns den Willen ohne Bewegung nicht einmal denken können, so haben wir immer, wir mögen uns noch so weit in die Vergangenheit der Welt verlieren, oder noch so sehr ihre Zukunft anticipiren, den Fluß des Werdens. In ihm bekämpfen sich die Individuen unaufhörlich, tauchen unter und steigen zur Oberfläche wieder auf, als dieselben oder unmerklich modificirt. Diese Modificationen können sich bei organischen Wesen vererben, können sich immer tiefer in das Wesen der Idee eingraben und ihr einen besonderen Charakter aufdrücken. Je tiefer die Idee auf der Stufenleiter steht, je einfacher ihr Wesen ist, desto constanter wird sie sein; je höher organisirt sie aber ist, desto weniger kann sie ihre Individualität im Kampfe behaupten, desto mehr muß sie den mannigfaltigsten Einflüssen nachgeben.

Nirgends ist das Gedränge und die Reibung größer als im Staate der Menschen. Da ist immer schwere Noth und des Einen Tod ist des Anderen Leben. Wo man auch hinblicken mag, grinst uns der schamloseste Egoismus und die volle ganze Rücksichtslosigkeit an. Da heißt es aufpassen und Stöße, rechts und links, mit eingestemmten Armen geben, damit man nicht zu Boden gerissen und zertreten werde. Und so kommt es, daß kein Mensch dem anderen gleicht, und jeder einen besonderen Charakter hat.

Trotzdem ist Alles in der Natur nur individueller Wille zum Leben, und obgleich jeder Mensch einen eigenthümlichen Charakter hat, so spricht sich doch in jedem die allgemeine Idee des Menschen aus. Aber es ist ein großer Fehler — ein Fehler, der die Urtheilskraft mit einem Schleier umwindet und sie in ein phantastisches Traumleben versenkt — wenn man annimmt, daß, verborgen, hinter den ähnlichen Individuen eine Einheit ruhe, und daß diese Einheit die wahre und ächte Idee sei. Es heißt dies: Schatten für reale Dinge nehmen. Die Art oder Gattung ist eine begriffliche Einheit, der in der realen Wirklichkeit eine Vielheit von mehr oder weniger gleichen realen Individuen entspricht, — nichts weiter. Gehen wir an der Hand der Naturwissenschaft zurück und unterbrechen willkürlich den Fluß des Werdens, so können wir zu einer Urform gelangen, in der alle jetzt lebenden Individuen einer Art virtualiter praeexistirten. Aber diese Urform wurde zertrümmert, sie ist nicht mehr und auch keines der jetzt lebenden Individuen ist ihr gleich.

Das Ideal des Künstlers ist nun allerdings eine einzige Form, aber nicht die wissenschaftliche Urform, welche ein phantasievoller Naturforscher, auf Grund der Paläontologie, für eine Gattung, mehr oder weniger genau, wohl zu entwerfen vermöchte, sondern eine Form, die im Mittel der j e t z t l e b e n d e n Individuen einer Art schwebt. Der Künstler beobachtet die Individuen genau, erfaßt das Wesentliche und Charakteristische, läßt das Unwesentliche zurücktreten, kurz, urtheilt, verbindet und läßt das Verbundene von der Einbildungskraft festhalten. Dieses Alles geschieht durch einen „dynamischen Effekt“, nicht durch ein mechanisches Aufeinanderlegen der Individuen, um ein Mittleres zu erhalten, und im Verbinden schon ist der Schönheitssinn thätig. So gewinnt der Künstler ein halbfertiges Ideal, welches er dann, bei der Reproduction, wenn er ein idealer Künstler ist, ganz nach den Gesetzen des Subjektiv-Schönen ummodelt, es völlig

in die reinigende Fluth des Formal-Schönen untertaucht, aus der er dasselbe verklärt und thaufrisch herausnimmt.

Hier ist nun der Wurzelpunkt, wo die Kunst in zwei große Stämme auseinander tritt, in:

1) die ideale Kunst,

2) die realistische Kunst.

Das erkennende Subjekt muß sich, im gewöhnlichen Leben, der Außenwelt anbequemen, d. h. es muß objektiviren, was sich ihm darbietet, und zwar genau und ohne die allergeringste willkürliche Abänderung: es kann nicht anders. Es kann ein Objekt, das schmutzig grün ist, nicht rein grün sehen; es kann nicht eine unregelmäßige Figur regelmäßig sehen; es kann eine steife Bewegung nicht graziös sehen; es muß den Vortrag eines sprechenden, singenden, musicirenden Menschen hören, wie er lautet; es kann die Ketten von ungleichen, unregelmäßig auf einander folgenden Zeittheilen nicht als Reihen von rhythmischer Gliederung hören; es muß auch die Ausbrüche der Leidenschaft objektiviren, wie sie sind, und mögen sie noch so abschreckend sein. Mit einem Wort: das Subjekt muß die Außenwelt spiegeln, wie sie ist: häßliche, wie schöne, abstoßende, wie anziehende Objekte, schnarrende, quiekende, wie wohlklingende Töne.

Nicht so der Künstler. Sein Geist ist nicht der Sklave der Außenwelt, sondern erschafft eine neue Welt: eine Welt der Grazie, der reinen Formen, der reinen Farben; er offenbart das Innere der Menschen in Zuständen, die maßvoll sind, und verbindet Töne und wohlklingende Worte zu Reihen, die der Rhythmus beherrscht: kurz, er führt uns in das wundervolle Paradies, das nach den Gesetzen des Subjektiv-Schönen allein gebildet ist.

Bildet nun der Künstler nur schöne einzelne Objekte, oder Gruppen von solchen, in harmonischer Anordnung um einen Mittelpunkt; offenbart er uns die schöne Seele, so steht er im Dienste der idealen Kunst und ist ein idealer Künstler.

Aber die Kunst würde nicht die ganze Welt spiegeln, was ihre Aufgabe doch ist, wenn sie nur das Schöne wiedergäbe. Sie soll das Wesen alles Lebendigen enthüllen in der ihr eigenthümlichen zauberischen Weise, d. h. sie soll dem Menschen die bittere Frucht vom Baume der Erkenntniß, die er nur selten und widerstrebend aus der Hand der Religion und Philosophie annimmt, verzuckert

und durch und durch versüßt darreichen, damit er sie gern genieße und ihm die Augen dann aufgehen, oder, wie der Dichter sagt:

Così all'egro fanciul porgiamo aspersi
Di soave licor gli orli del vaso;
Succhi amari ingannato intanto ei beve
E dall' inganno suo vita riceve.

Tasso.

(So reichen wir Arznei dem kranken Kinde,
Des Kelches Rand benetzt mit süßem Naß;
Es trinkt nun so getäuscht die bittern Säfte,
Und Täuschung bringt ihm neue Lebenskräfte.)

Was der nüchterne Begriff und die trockene Lehre nicht vermag, das bewirkt das fesselnde Bild und der einschmeichelnde Wohllaut. Zeigt nun der Künstler die Welt, wie sie ist: den entsetzlichen Kampf ihrer Individuen um das Dasein; die Tücke, Bosheit und Verruchtheit der Einen, die Milde, Sanftmuth und Erhabenheit der Anderen; die Qual der Einen, die Lust der Anderen, die Ruhelosigkeit Aller; die verschiedenen Charaktere und ihr Hereinscheinen in die Leiblichkeit, hier den Reflex der unersättlichen Begierde nach Leben, dort der Entsagung, — so ist er der realistische Künstler und steht im Dienste der realistischen Kunst.

Jede dieser Kunstgattungen hat ihre volle Berechtigung. Während die Erzeugnisse der idealen Kunst uns ungleich leichter als wirkliche Objekte in die aesthetische Stimmung versetzen und uns die Seligkeit der Ruhe genießen lassen, nach welcher wir uns, im schalen Treiben der Welt, immer inniger und inniger zurücksehnen, — versetzen uns die Werke der realistischen Kunst in den bewegten aesthetischen Zustand: wir erkennen, was wir sind, und erschüttert weichen wir zurück. Was für ein Gebiet der Kunst wir auch betreten, — immer sehen wir, im blauen Duft der Ferne, die sehnsuchtserweckenden Höhen des ethischen Gebietes, und hier zeigt sich deutlich die nahe Verwandtschaft der Kunst mit der Moral.

Der Aesthetiker verlangt nur Eines vom realistischen Künstler, nämlich, daß er idealisire und nicht reiner Naturalist sei, d. h. er soll die Wirklichkeit verklären, nicht photographisch getreu copiren. Thut er das letztere, so haben seine Werke nur durch Zufall Reiz, weil zufällig, wie oft bei Landschaften, die Wirklichkeit schon

ganzes volles Ideal ist; gewöhnlich werden sie platt und abstoßend sein. Er soll hier mildern, dort erhöhen, hier dämpfen, dort verstärken, ohne den Charakter zu verwischen. Namentlich soll er eine Begebenheit da erfassen, wo sie am interessantesten ist, den Ausdruck eines Gesichts dann, wann es den Charakter am deutlichsten zeigt, und keine auseinanderfallenden Gruppen geben.

23.

Man kann neben die ideale und realistische Kunst noch eine dritte Art stellen: die phantastische Kunst. In ihren Gebilden spiegelt sich nicht die Welt ab, sondern nur Theile von ihr, die der Künstler entweder läßt, wie sie sind, oder willkürlich verändert, und die er alsdann zu einem Ganzen verbindet.

Solche Gebilde können von außerordentlicher Schönheit sein; gewöhnlich aber haben sie nur einen culturgeschichtlichen Werth und sind, als ganze Objekte aufgefaßt, meist häßlich und abstoßend.

Die phantastische Kunst wurzelt im fetten Boden der Religion und muß als die Mutter der beiden anderen Kunstarten angesehen werden; denn in der Jugend der Menschheit, wo das Individuum noch ganz in den Banden der Natur lag und aus dem Zittern vor der Allmacht und Allgewalt des Ganzen, das es nicht begreifen konnte, nicht herauskam, rang der Mensch darnach, die übersinnlich gedachten Mächte zu gestalten und sie dadurch seinem Gefühl näher zu bringen. Er wollte seine Götter sehen und, bebend vor ihnen stehend, ihnen sein Liebstes opfern können, um sie zu versöhnen. Da ihm nun nichts Anderes zur Gestaltung von Götzen zu Gebote stand, als die anschauliche Welt, so mußte er in ihren Formen bilden; aber weil er die Götter auf der anderen Seite nicht mit sich auf gleiche Stufe stellen durfte, so blieb ihm kein anderer Ausweg, als die Formen in's Colossale zu steigern und außerdem das Ganze so zu bilden, daß ihm kein Wesen in der Natur entsprach. So entstanden die Götzen mit vielen Köpfen, unzähligen Augen, vielen Armen (womit zugleich die Allwissenheit und Allmacht symbolisch angedeutet wurde), die geflügelten Stiere und Löwen, die Sphinxe u. s. w. Später, als die Religion reiner und durchgeistigter geworden war, versahen die Künstler schöne Menschen mit Flügeln (Amor, Nike 2c.). Die christlichen Künstler bildeten die schönsten phantastischen

Gestalten (wunderliebliche Kinder mit Flügeln), aber auch die häßlichsten (Teufel mit Hörnern, Pferde- und Bocksbeinen, Fledermausflügeln und thalergroßen Glasaugen).

Hierher gehören auch diejenigen Gebilde, welche nicht der Religion entsprossen sind, sondern die Sage und das Mährchen zum Boden haben, wie Lindwürmer, Centauren, Nixen, Kobolde u. s. w.

24.

Die Kunst umfaßt fünf einzelne Künste:

1) die Baukunst (Architektur),
2) die Bildnerkunst (Skulptur),
3) die Malerei,
4) die Dichtkunst (Poesie),
5) die Tonkunst (Musik), —

welche man die schönen Künste zu nennen pflegt, zur Unterscheidung von den nützlichen, welche im Gefolge der ersteren auftreten.

Die drei ersteren Künste haben es nur mit sichtbaren Objekten zu thun, und ihre Erzeugnisse sind mithin räumlich und materiell, aber frei von der Zeit. Poesie und Musik dagegen (erstere beschreibt und schildert nur nebenbei Objekte) befassen sich unmittelbar mit dem Ding an sich, indem der Tonkünstler in seiner eigenen Brust sämmtliche Zustände und der Dichter sämmtliche Zustände und Willensqualitäten des Menschen, mehr oder weniger deutlich, erfaßt; denn das Genie hat eben die Fähigkeit, vorübergehend Willensqualitäten, die ihm abgehen, in sich zu erzeugen und sich in jeden Zustand zu versetzen. Das Gefundene aber wird in substanziellen Objekten, in Worten und Tönen, niedergelegt, und sind mithin die Werke der Poeten und Tonkünstler frei von Raum und Materie, aber in der Zeit. (Die Substanz, das G e f ä ß, verschwindet vor dem I n h a l t.)

25.

Die A r c h i t e k t u r ist die subjektivste aller Künste, d. h. die von den Objekten unabhängigste; denn sie reproducirt nicht Objekte, sondern erschafft solche ganz frei. Der Architekt stellt nicht die chemischen Ideen dar, sondern er bildet nur in ihnen; sie sind bloßes Material, an dem er das Formal-Schöne des Raumes rein [illegible]art. Ein schönes Gebäude ist nichts Anderes, als das sichtbar

gewordene Formal-Schöne des Raumes nach einer bestimmten Richtung.

Die Ideen des Materials sind, wie gesagt, Nebensache. Sie sind nur insofern von Bedeutung, als ein Material mehr als ein anderes dem Formal-Schönen der Materie, durch seine Farbe, seinen Glanz u. s. w. entsprechen kann, was allerdings wichtig ist. Ein Tempel aus weißem Marmor wird wesentlich schöner sein als ein anderer, von derselben Form, aus rothem Sandstein. Betont man aber das Wesen des Materials, Schwerkraft und Undurchdringlichkeit, und setzt den Zweck der schönen Baukunst in die Darstellung des Spiels dieser Kräfte, macht man, mit anderen Worten, Stütze und Last zur Hauptsache und läßt die Form zurücktreten, so huldigt man einem großen Irrthum.

Die Baukunst offenbart mithin fast ausschließlich das Subjektiv-Schöne des Raumes durch Darstellung und Aneinanderreihung der schon oben erörterten schönen Figuren und Körper oder ihrer Theile.

Alle regelmäßigen Figuren und Körper sind schön, aber ihre Schönheit hat Grade.

In Anbetracht des Grundrisses, ist der Kreis die vollkommenste Figur. Nach ihm kommt das Rechteck, aus zwei Quadraten zusammengesetzt; diesem folgen die Rechtecke in anderen Verhältnissen der Länge zur Breite, das Quadrat u. s. f.

Im Aufriß herrscht die senkrechte gerade Linie vor, und entstehen Cylinder, Pfeiler, Würfel. Bestimmt die geneigte gerade Linie das Gebäude, so entstehen Kegel, Pyramiden.

Wenden wir uns schließlich zum Dach, so finden wir das mehr oder weniger hohe Giebeldach, die Kuppel ꝛc. und im Innern die waagrechte, giebelige, tonnengewölbte, spitzbogige und hohlkugelige Decke.

Alle Verhältnisse und Gliederungen eines schönen Bauwerkes beherrscht, mit unerbittlicher Strenge, die Symmetrie und das Formal-Schöne der Causalität, welches in der Architektur als knappe Zweckmäßigkeit auftritt. Jeder Theil soll seinem Zwecke auf die einfachste Weise entsprechen, Nichts soll überladen oder unnütz gewunden sein. Wie störend ein Verstoß gegen das Schöne der Causalität wirkt, sieht man deutlich an den gewundenen Säulen.

Den freiesten Spielraum, innerhalb der Gesetze des Subjektiv-Schönen, hat der Architekt bei der Ausführung der Façaden. Man kann diese die Blüthen eines Bauwerkes nennen.

Die Haupt-Baustile sind, wie bekannt, der griechische, der römische, der maurische, der gothische und der Renaissance-Stil. Der griechische ist von der edelsten Einfachheit und offenbart das Subjektiv-Schöne der Baukunst am herrlichsten. Man nennt ihn den classischen oder idealen Stil.

Im Gefolge der schönen Baukunst befinden sich: die nützliche Baukunst, die Schiffbaukunst, die Maschinenbaukunst, die technische Baukunst (Brückenbauten, Viadukte, Aquädukte ꝛc.) das Tischler- und das Töpfergewerbe (Öfen). Auch ist die Edelsteinschleiferei zu nennen.

26.

In der Bildnerkunst handelt es sich nicht mehr darum, das Formal-Schöne ganz frei zu verwirklichen, sondern um die Darstellung von Ideen in reinen Formen. Der Künstler bildet sie entweder als Ideale, oder er idealisirt sie nur.

Das Subjektiv-Schöne des Raumes offenbart sich auf dem Gebiete der Skulptur im reinen Fluß der Linien, im proportionirten Körperbau und in der Abrundung der Fleischtheile; das der Materie in der Farbe und Reinheit des Materials; das der Causalität als Grazie. Jede Bewegung, jede Stellung muß im einfachsten Verhältniß zur Absicht stehen, und der Willensakt muß sich rein und klar darin aussprechen. Alle Steifheit, Hölzernheit, Gespreiztheit, sie trete noch so verhüllt auf, ist vom Übel.

Das Haupt-Objekt des Bildhauers ist der Mensch. In der Darstellung desselben ist er jedoch wesentlich beschränkt.

Zunächst kann sich das innere Leben des Menschen nur unvollkommen im Aeußeren ausdrücken: es tritt tief verschleiert an die Oberfläche. Es spiegelt sich, soweit es hier in Betracht kommt, am ungenauesten in der Gestalt, deutlicher in der Stellung und am klarsten im Antlitz, besonders in den Augen.

In der Darstellung dieses Aeußern ist der Bildhauer ferner sehr beschränkt. In der Gestalt vermißt man die warmen Farbentöne des Fleisches, die das schönste Material nicht zu ersetzen vermag. Diesen Mangel empfanden die feinsinnigen Griechen sehr wohl und sie versuchten ihn aufzuheben, indem sie das Kunstwerk aus verschiedenen Stoffen bildeten: die Fleischtheile aus Elfenbein, die Ge-

wänder aus Gold. Ja sie gingen so weit, die Haare zu färben und farbige Augen einzusetzen. Der Mangel ist aber überhaupt nicht zu tilgen, und ein plastisches Werk, aus einfarbigem, schönem Material geformt, verdient immer den Vorzug. Eine Bemalung der Gestalt ist ganz unstatthaft, da der Contrast zwischen dem starren Bilde und der pulsirenden Wirklichkeit zu groß wäre. Vor einem Gemälde weiß man, daß man es nur mit Scheinkörpern zu thun hat, und eine Enttäuschung ist nicht möglich. In der Plastik aber würde die lebenswahre Statue erst täuschen, dann enttäuschen, und alle Sammlung im Subjekt ginge verloren.

Dann kann der Bildhauer das Objekt nur in einer Stellung zeigen. Ist diese nun der Ausdruck einer heftigen Bewegung, so liegt die Gefahr nahe (da sie wie erstarrt ist, während der natürliche Mensch nie eine und dieselbe Stellung lange behauptet), daß sie den Beschauer nicht lange contemplativ stimmt. Es bildet deshalb auch der Künstler gewöhnlich den Menschen im Zustand der Ruhe, in dem wir uns ein Individuum während einer beträchtlichen Dauer denken können, und deshalb der Contrast mit dem Leben nicht störend wirkt.

Aus demselben Grunde ist eine leidenschaftliche Bewegung in den Gesichtszügen nicht anzurathen. Die leidenschaftlichen Zustände, sie mögen noch so oft auftreten, sind doch immer vorübergehend. Es empfiehlt sich deshalb, in die Gesichtszüge nur die Sammlung für den Ausbruch, nicht diesen selbst, zu legen; die Spannung muß aber sehr deutlich und gleichsam sprechend ausgedrückt sein.

Schließlich wird der Bildhauer noch durch die Sprödigkeit des Materials und die Schwierigkeit beschränkt, leicht übersichtliche Gruppen zu bilden. Der Farnesische Stier ist, als Gruppe, ein verfehltes Kunstwerk. Die einzelne Gestalt und Gruppen von höchstens zwei, drei Personen wird der Künstler deshalb gewöhnlich bilden.

Freier kann er sich im Relief bewegen, wodurch die Plastik, so zu sagen, auf das Gebiet der Malerei übertritt. Auch kann die Bewegung im Relief leidenschaftlicher sein, da das Auge nicht beim Einzelnen lange verweilt.

Dagegen kann der Bildhauer die Gestalt, die Umrisse der Leiblichkeit, vollkommen darstellen.

Das Ideal der menschlichen Gestalt ist nicht ein einziges. Bei jeder Rasse wird es ein anderes sein. Aber das menschliche Ideal der Griechen wird sich durch alle Zeiten als das schönste und

edelste behaupten. Das griechische Volk war ein schöner Menschenschlag, und es ist anzunehmen, daß einzelne Individuen so hervorragend schön gewesen sind, daß der Künstler nur diese Schönheit zu erkennen und nachzubilden hatte. Hierzu trat ein öffentliches und privates Leben, welches die Entfaltung der Leiblichkeit zur höchsten Blüthe gestattete. Von frühester Jugend auf wurde der Körper der Edlen des Volks in der Gymnastik geübt; die Gelenke wurden geschmeidig und fähig gemacht, die größte Kraftäußerung mühelos und mit Grazie zu zeigen. Durch die socialen Einrichtungen waren alle groben Arbeiten, die den Körper zwingen, sich einseitig zu entwickeln, dem vornehmen Griechen abgenommen, während andererseits die Leidenschaften, die so zerstörend auf den Organismus einwirken können, durch Naturanlage und Sitte, in der Blüthezeit des Volkes, nur maßvoll sich äußerten. Wille und Geist standen, in den tonangebenden Individuen dieses begnadeten Volkes, im günstigsten Verhältniß zu einander.

Und so entstanden jene immer gültigen Muster der edelsten menschlichen Körperlichkeit, die, obgleich sie uns meistentheils nur in Copien vorliegen, unser Herz entzücken und uns so leicht in die aesthetische Contemplation erheben. Wie es vor den alten Griechen kein Volk gegeben hat, welches die Idee des Menschen so rein in der Gestalt, wie sie, ausdrückte, so wird auch in der Entwicklung des Menschengeschlechts kein zweites auftreten, welches, in sich und seinem Culturleben, die Bedingungen für solche Leistungen trüge. Bei den Griechen kam Alles zusammen: Schöne Objekte in Fülle, vollendeter Schönheitssinn, Jugend des Volkes, Aufgehen des ganzen Ich's in harmonischer edler Sinnlichkeit, heitere Natur, freies öffentliches Leben, eine milde Religion, milde, aber streng waltende Sitten.

Gehen wir jetzt auf die Einzelheiten des Ideals näher ein, so zeigt zunächst das Gesicht ein edles Oval. Die Stirn ist mäßig hoch und glatt gewölbt. Die Augen blicken ruhig und klar. Die Nase ist die gerade Fortsetzung der Stirne, ihre Spitze ist ein wenig gerundet und den Nasenflügeln sieht man an, daß sie sich in der Erregung bewegen werden. Der Mund ist nicht zu klein und wird von anmuthig geschwellten Lippen gebildet. Das Kinn springt edel vor. Den prachtvoll gewölbten Schädel bedeckt volles Lockenhaar.

Der nicht zu kurze Hals ruht frei auf breiter Brust, und so

fließt der übrige Körper in strahlender Schönheit weiter als schlanker Leib, schmales Becken, starke Schenkel, volle Waden, bis zum wohlgeformten Fuße.

In dieses allgemeine Ideal trug nun der Künstler Jugend und Alter, oder den bestimmten Charakter des Gottes oder Helden, hier fortnehmend, dort auftragend.

Der weibliche Körper wurde in ähnlicher Weise gebildet. Die Brust ist schmäler, die Schultern fallen geneigter ab, das Becken ist breiter und die ganze Gestalt ist zarter, kraftloser, hingebender als die des Mannes.

Ist die Figur ganz oder zum Theil bekleidet, so bietet sich dem Künstler reichlich Gelegenheit, das Subjektiv-Schöne des Raumes im Fluß der Gewänder, im Faltenwurf ꝛc. darzustellen.

27.

Hellenische Plastik und ideale Bildhauerkunst sind Wechselbegriffe.

In der realistischen Bildhauerkunst handelt es sich nun nicht darum, ideale Gebilde, in denen die individuellen Eigenthümlichkeiten ausgelöscht sind, darzustellen, sondern um Hervorhebung und Idealisirung der Individualität. Namentlich soll der große bedeutende Mann, der seine Zeitgenossen überragte, im Bilde den kommenden Geschlechtern erhalten werden. Das Objekt ist das durch die subjektiven Formen gegangene Ding an sich, und dieses prägt sich in ihm getreu aus, soweit es wahrnehmbar ist. Der Künstler hat sich also, in der realistischen Plastik, vorzugsweise an die gegebene Erscheinung zu halten, aber er hat einen hinreichenden Spielraum, um sie zu verklären. Das Individuum zeigt sich in mancherlei Stimmungen, welche die Züge verändern. Diese betrachtet der Künstler und wählt denjenigen Ausdruck, welcher der schönste ist. Man pflegt dann zu sagen: der Künstler habe das Individuum in seinem schönsten Momente erfaßt. Ferner kann er, ohne die Aehnlichkeit zu beeinträchtigen, hier einen häßlichen Zug mildern, dort einen schönen hervortreten lassen.

Die schönsten Werke der realistischen Plastik sind auf dem Boden der christlichen Religion, im 13. Jahrhundert, entstanden. Es sind gute, fromme, heilige Menschen, die ganz durchdrungen sind

vom Glauben an die erlösende Kraft des Evangeliums und das Gepräge der Sehnsucht nach dem ewigen, schmerzlosen Reiche Gottes tragen. Die ganze Gestalt ist gebrochen und voll Demuth; der Kopf anmuthig geneigt; die verklärten Gesichtszüge sprechen deutlich aus, daß hier die Begierde zum irdischen Leben voll und ganz erloschen ist, und aus den Augen, soweit die Plastik es überhaupt zeigen kann, leuchtet Keuschheit und Liebe und der Friede, der höher ist als alle Vernunft.

Im Gefolge der Skulptur treten die Gold- und Silberschmiedekunst, die Steinmetzkunst, die Holzschnitzerkunst und die Gewerbe auf, welche die mannigfaltigen Gegenstände aus Bronce und anderem Metall, aus gebranntem Thon, Glas, Porzellan, Lava rc. verfertigen. Auch ist die Steingravirkunst zu erwähnen.

28.

Die Malerei hat, wie die Bildnerkunst, die Darstellung der Ideen, als Erscheinungen, zum Zweck. Sie leistet aber mehr als diese und ist eine vollkommenere Kunst, erstens, weil sie, vermittelst der Farbe, die Wirklichkeit überhaupt und das innere Leben der Idee im Besonderen, welches sich in den Augen und im Mienenspiel so wunderbar spiegelt, treuer und besser wiedergeben kann; zweitens, weil sie, durch keine Schwierigkeit im Material behindert, die gesammte Natur und außerdem die Werke der Architektur und Plastik in den Bereich ihrer Darstellung zieht. Die mangelnde vollendete Körperlichkeit ersetzt sie genügend durch den Schein.

Je nach den Ideen, mit denen sie sich vorzugsweise beschäftigt, ist sie Landschafts-, Thier-, Portrait-, Genre- und Historien-Malerei, welche Zweige die specielle Aesthetik näher betrachtet.

Das Subjektiv-Schöne der Skulptur gilt auch in der Malerei; weil aber die Darstellung der Ideen durch die Malerei eine vollkommenere ist, so treten noch neue Gesetze hinzu. Das Schöne des Raumes fordert eine richtige Perspektive; das der Causalität die wirksame Gruppirung der Personen um einen wirklichen oder idealen Mittelpunkt, den klaren Ausdruck der Handlung in ihrem bedeutsamsten Moment und die sprechende Natur des Verhältnisses, in dem die Handelnden zu einander stehen: kurz, eine durchdachte Composition; das der Materie vollendetes Colorit, lebenswarme Fleischtöne, harmonische Farbenzusammenstellung, reine Wirksamkeit des Lichts

und richtig abgetönte Fernen (Mittelgrund, Hintergrund) in der Landschaft.

Wenn auch die griechische Skulptur das Ideal der menschlichen Gestalt festgestellt hat, so bildete und bildet noch immer die Malerei selbständig die reine schöne Leiblichkeit da, wo der Geist freies Spiel hat: auf dem Gebiete der Sage, der Mythologie und Religion. Wie ein rother Faden zieht sich die ideale Historienmalerei durch die Geschichte dieser Kunst, und erinnere ich an die Galathea Raphael's, an seine Madonnen und an die Venusbilder Tizian's.

Der idealen Historienmalerei schließt sich die ideale Landschaftsmalerei an. Die ideale Landschaft zeigt die Natur in ihrer höchsten Verklärung: den Himmel ohne Wolken oder mit solchen von zarter Form mit goldenen Säumen, klar und sehnsuchtserweckend:

„Es ist, als wollt' er öffnen sich;"

das Meer in spiegelglatter Bläue; die Gebirge von schön geschwungenen Linien ruhen im Duft der Ferne; die Bäume im Vordergrund, die schönsten ihrer Art oder herrliche Phantasiegebilde, träumen in stiller Ruhe; unter ihnen liegt ein Liebespaar oder ein Hirt mit seiner Heerde oder eine heitere Gruppe. Pan schläft, und Alles ist selig, lichttrunken und athmet Frieden und Behagen. Es sind die Landschaften des unvergeßlichen Claude Lorrain.

Aber die ideale Richtung wird schwer überwogen von der realistischen. Weil der Maler leicht arbeiten kann, sucht er gern die Individualität auf und versenkt sich in ihre Besonderheit. Er zeigt die Natur in glühendster Tropenpracht und in eisiger Erstarrung, in Sturm und Sonnenschein; er zeigt Thiere und Menschen einzeln und in Gruppen, in Ruhe und in der leidenschaftlichsten Bewegung; er stellt das stille Glück der Familie und ihren zerstörten Frieden, wie die Gräuel der Schlachten und die wichtigsten Ereignisse im Culturleben der Menschheit dar. Auch die komischen Erscheinungen und das Häßliche bis zur Grenze, jenseit welcher es ekelhaft wirken würde, behandelt er. Wo er kann, idealisirt er und giebt seinen Gebilden das reinigende Bad im Subjectiv-Schönen.

Schon bei der Skulptur haben wir gesehen, wie zur Zeit der höchsten Blüthe des christlichen Glaubens Bildhauer die selige Innerlichkeit des frommen Menschen in Gesicht und Gestalt auszudrücken versuchten. Es gelang ihnen auch, innerhalb der Grenzen ihrer Kunst,

vollkommen. Die Heiligen-Maler des Mittelalters nun traten an die gleiche Idee heran und offenbarten sie in herrlichster Vollendung. In den Augen dieser ergreifenden Gestalten glüht ein überirdisches Feuer, und von ihren Lippen liest man das schönste Gebet ab: „Dein Wille geschehe!“ Sie illustriren die tiefen Worte des Heilandes: „Sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch.“

Besonders versuchten die genialsten Maler aller Zeiten, Christus selbst, den Gott-Menschen, seiner Idee nach voll und ganz zu erfassen und objektiv zu gestalten. In allen bedeutsamen Momenten seines erhabenen Lebens versuchte man, ihn darzustellen und seinen Charakter zu offenbaren. Unter den vielen betreffenden Bildern ist Tizian's Zinsgroschen, Leonardo's Studienkopf zum Abendmahl und Correggio's Schweißtuch der Veronica hervorzuheben. Sie zeigen die geistige Überlegenheit, die keusche Heiligkeit, die vollendete Demuth und die überwältigend wirkende Standhaftigkeit in allen Leiden des weisen Helden. Sie sind die edelsten Perlen der bildenden Künste. Was ist, gegen sie gehalten, der Zeus von Otricoli, die Venus von Milo? So viel höher die Ueberwindung des Lebens über der Begierde nach Leben, oder die Ethik über der Physik steht, so viel höher stehen sie über diesen Gebilden aus der lebensfrohen, besten Zeit der Griechen. —

Im Gefolge der Malerei befindet sich die Mosaikkunst, die Kupferstechkunst, die Xylographie, die Lithographie, die Ornamentik, die Musterzeichnerei (für Tapeten, Stoffe, Stickereien).

Die Architektur und bildenden Künste unterstützen sich gegenseitig, denn im Grunde handelt es sich darum, die Wohnungen der Götter und Menschen nach den Gesetzen des Schönen herzurichten.

Wir können die Malerei und Plastik nicht verlassen, ohne der Pantomime, des Ballets und der lebenden Bilder gedacht zu haben. In ihnen vereinigen sich diese Künste mit dem wirklichen Leben; die Künstler bilden gleichsam in lebendem Stoff und stellen in ihm das Schöne vollkommen dar.

29.

Indem wir jetzt zur Poesie übergehen, halten wir uns gegenwärtig, daß wir es, in der Hauptsache, nicht mehr mit Objekten, sondern mit dem Ding an sich unmittelbar zu thun haben.

Wir mögen uns in unser Inneres so oft wir wollen und wann

immer versenken, stets werden wir uns in einem bestimmten Zustand fühlen. Wir haben in der Physik die Hauptzustände des Menschen untersucht, vom kaum merkbaren normalen Zustand bis zum leidenschaftlichsten Hasse, und haben, im Anfang dieser Aesthetik, noch andere kennen gelernt. Jeder Zustand ist zurückzuführen auf eine besondere innere Bewegung, entweder auf eine einfache oder eine Doppelbewegung.

Diese mit dem Selbstbewußtsein erfaßten Bewegungen sind das uns unmittelbar Gegebene und leiten uns zum nackten Kern unseres Wesens. Denn, indem wir zunächst auf Das achten, was uns überhaupt bewegt, was wir unermüdlich wollen, gelangen wir zu Dem, was wir sind, nämlich unersättlicher Wille zum Leben, und indem wir uns diejenigen Zustände merken, in welche wir am leichtesten übergehen und die Motive zusammenstellen, welche uns am leichtesten bewegen, erkennen wir die Canäle, in die sich unser Wille vorzugsweise ergießt und nennen dieselben Charakterzüge, deren Summe unser eigenthümlicher Charakter, unser Dämon, ist.

Es gehört nun zur Natur des Menschen, daß zunächst seine expansiven Bewegungen über die Sphäre der Individualität hinausdrängen, d. h. er hat das Streben, sich mitzutheilen und seinen Zustand zu verkündigen. So entstehen die Töne, welche nichts Anderes sind, als die hörbar gewordenen inneren Bewegungen: es sind Fortsetzungen der inneren Vibrationen in einem fremden Stoff.

Als mit den entwickelten und ausgebildeten höheren Geistesvermögen die Begriffe in das menschliche Leben traten, bemächtigte sich das Gefühl derselben und machte die Naturlaute zu Trägern derselben. So entstand die Sprache, die das vollkommenste Mittel der Menschen ist, sich mitzutheilen und Zustände zu offenbaren.

In Worten und in ihrer besonderen Klangfarbe zeigt also der Mensch sein Inneres, und sie sind deshalb das Material der Dichtkunst, welche sich mit der höchsten Idee, dem Menschen, fast ausschließlich beschäftigt; denn sie bedient sich der anderen Ideen nur, um den Gefühlen des Menschen einen Hintergrund zu geben, von dem sie sich deutlicher abheben, und die schwärmerischeste Naturbeschreibung ist doch nichts Anderes, als der Ausdruck der Empfindung des bewegten Menschenherzens.

Ich sagte, daß es besonders die expansiven Bewegungen sind, welche sich mittheilen wollen. Und in der That werden die von der

Peripherie zum Centrum gehenden Bewegungen gewöhnlich von Lauten und Worten nicht begleitet. Nur in der größten Trauer schluchzt der natürliche Mensch, in der höchsten Angst schreit er. Indessen sind wir durch die Civilisation Gern- und Vielsprecher geworden; die meisten Menschen sind redselig, hören sich mit Lust zu und sind glücklich, wenn sie ihren Haß, ihre Trauer, ihre Besorgnisse u. s. w. mittheilen: kurz, ihr Herz ausschütten können.

30.

Die Poesie ist die höchste Kunst, weil sie einerseits das ganze Ding an sich enthüllt, seine Zustände und seine Qualitäten, und andererseits auch das Objekt abspiegelt, indem sie es beschreibt und den Zuhörer zwingt, es mit der Einbildungskraft darzustellen. Sie umfaßt also im wahren Sinne die ganze Welt, die Natur, und spiegelt sie in Begriffen.

Hieraus ergiebt sich das erste Gesetz des Subjektiv-Schönen für die Poesie. Die Begriffe sind Inbegriffe und die meisten von ihnen Inbegriffe gleicher oder sehr ähnlicher Objekte. Je enger die Sphäre eines Begriffes der letzteren Art ist, desto leichter wird er realisirt, d. h. desto leichter findet der Geist einen anschaulichen Repräsentanten dafür, und je enger wiederum ein solcher Begriff durch eine nähere Bestimmung wird, desto *anschaulicher* wird auch der Repräsentant werden. Der Uebergang vom Begriff Pferd zur Vorstellung eines Pferdes wird leicht bewerkstelligt; es wird sich jedoch der Eine ein schwarzes, der Andere ein weißes, der Eine ein altes, der Andere ein junges, der Eine ein träges, der Andere ein feuriges u. s. w. vorstellen. Sagt der Dichter nun: ein feuriges schwarzes Pferd, so zwingt er den Leser oder Zuhörer zu einer bestimmten Vorstellung, die keine große Spielweite mehr für Modificationen hat. Das Subjektiv-Schöne der *Causalität* fordert also vor Allem eine *poetische Sprache*, d. h. Begriffe, die den Uebergang zum Bilde leicht machen.

Ferner tritt das Schöne der Causalität in den Verbindungen von Begriffen, in den Sätzen, als *Klarheit* und *Uebersichtlichkeit* hervor. Je länger die Periode ist, je mehr Zwischenglieder sie enthält, desto weniger schön ist der Stil. Was klar gedacht oder rein empfunden ist, wird auch klar und rein gesprochen und geschrieben. Kein style empesé, sondern knappe Diktion, ein „keuscher Stil.“

Spiegelt der Dichter lediglich Stimmungen, so fordert das Schöne der Causalität edle, prägnante Wiedergabe derselben und ein richtiges Verhältniß der Wirkung zur Ursache. Wird gejammert um Nichts, oder greift der Dichter nach dem Golde der Sonne, um seine Geliebte damit zu schmücken, so verliert sich das Schöne spurlos, denn es ist immer maßvoll.

Zeigt uns der Dichter dagegen Willensakte, so tritt das Schöne der Causalität als strenges Gesetz der Motivation auf, welches nie straflos verletzt werden kann. Es ist so unmöglich, daß Jemand ohne zureichendes Motiv handle, als ein Stein in der Luft verbleiben kann, und ebenso unmöglich ist es, daß er gegen seinen Charakter handle ohne zwingendes Motiv. Jede Handlung verlangt also eine genaue Begründung, und je faßlicher das Motiv zur Handlung ist, desto schöner ist es. Tritt der Zufall im engsten Sinne in's Spiel, so darf er nicht aus heiterem Himmel kommen, sondern muß sich schon in der Ferne gezeigt haben; denn im wirklichen Leben versöhnt man sich bald mit überraschenden Zufällen, aber in der Kunst verstimmt jede Unwahrscheinlichkeit, weil man ihr Absicht unterschiebt, und jeder deus ex machina ist häßlich.

Das Schöne der Causalität zeigt sich schließlich noch in der gedrängten Entwicklung. Der gewöhnliche Fluß des Lebens ist nur zu häufig uninteressant, die Stimmungen sind auf Stunden vertheilt, Wirkungen zeigen sich oft erst nach Tagen, Monaten. Der Dichter concentrirt Alles und giebt gleichsam in einem Tropfen Rosenöl den Duft von tausend Rosen. Die Begebenheiten folgen rascher aufeinander, die Wirkungen werden näher an die Ursachen gerückt, und der Zusammenhang wird dadurch übersichtlicher, d. h. schöner.

Das Schöne der Zeit ist in der Poesie das Metrum. Die Begriffe sind einfache Sylben oder Zusammensetzungen solcher von ungleicher Länge und verschiedener Betonung. Werden nun die Worte ohne Rücksicht auf diese Quantität und Qualität verbunden, so fließt das Ganze nicht leicht hin, sondern ist einem Strome mit Eisplatten zu vergleichen, die sich reiben und stoßen. Es ist nicht nothwendig, daß die Rede durchaus gemessen sei, auch in der Prosa ist ein eleganter Fluß möglich, wenn die Massen wenigstens rhythmisch gegliedert sind, aber natürlich offenbart sich das Schöne der Zeit vollkommen in der gebundenen Rede. Jedes Versmaß ist

schön, das eine mehr, das andere weniger, und die Sapphische Strophe z. B.

– ⏑ – ⏓ – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏓
– ⏑ – ⏓ – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏓
– ⏑ – ⏓ – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏓
– ⏑ ⏑ – ⏓

erfreut als bloßes Schema.

Wie ich schon oben erklärte, tritt in der Poesie (und in der Musik) auch das Formal-Schöne der Substanz auf, weil die Mittheilung von Gefühlen nur durch substanzielle Objekte, Worte und Töne, möglich ist. Es zeigt sich hier im Wechsel der Vocale (Vermeidung harter Consonantenhäufungen, melodische Vocalisation) und besonders im Reime, der oft von zauberhafter Wirkung ist; beim gesprochenen Wort offenbart es sich im Wohllaut der Stimme.

31.

Es ist klar, daß das hier erörterte Subjektiv-Schöne den Unterschied zwischen idealer und realistischer Poesie nicht begründen kann; denn die Poesie hat die Offenbarung des Dinges an sich zum Hauptzweck, und dieses ist unabhängig vom Subjektiv-Schönen. Das Subjektiv-Schöne, nach seinen verschiedenen Richtungen hin, legt sich nur um die Aeußerungen des inneren Menschen.

Die ideale Poesie beruht auf der schönen Seele, welche das echte Ideal der Poesie ist; denn es ist dem Ideal wesentlich, daß es ein Mittleres sei, und die schöne Seele ist gleichweit entfernt vom erhabenen Charakter, der in sich alle menschliche Begierde ausgelöscht hat und nicht mehr in dieser Welt wurzelt, wie vom reinen Naturmenschen, der noch nicht seine Individualität zur Persönlichkeit durchgebildet hat.

Wenn wir deshalb der gewöhnlichen Eintheilung der Poesie in lyrische, epische und dramatische Poesie folgen, so werden wir der idealen Lyrik den Zweck setzen, die Stimmungen der schönen Seele, die sich von allen Extremen fern hält, in makelloser Form zu offenbaren, ihre Thaten zu loben und zu preisen und ihr reines Verhältniß zur Gottheit zu besingen. Die schöne Seele ist nicht kalt an sich, wohl aber im Vergleich mit der leidenschaftlichen Individualität; denn diese ist eine heftig bewegte Flamme, jene ein ruhiges

klares Licht. Uebrigens liegt es ja im Wesen der schönen Seele, wie ich bereits hervorgehoben habe, daß sie der leidenschaftlichen Erregung wohl fähig ist, aber in einer Weise, welche die wohlthuende Gewißheit giebt, daß die Rückkehr zum Gleichgewicht bald wieder erfolgen wird. Ihre Empfindung darf also eine schwungvolle sein.

Der realistische Lyriker dagegen wird sich mehr gehen lassen und hingleiten auf den Wogen der verschiedenartigsten Empfindungen.

Da die epische Dichtkunst in ihren größeren Werken uns die Charaktere, Stimmungen und Handlungen vieler Personen vorführt, so muß das Feld für die Epik weiter abgesteckt werden. Man kann ihr nur die Aufgabe geben, die Mehrzahl der Charaktere frei von Rohheit einerseits und frei von ausgeprägtem Individualismus andererseits zu zeichnen. Die Gesänge Homer's werden in dieser Hinsicht immer mustergiltig bleiben. Seine Helden sind nicht überschwänglich edel und nicht gemein; sie verfolgen reale Zwecke, durchweg getragen von einer jugendlich starken Weltanschauung; sie fürchten die Götter, ohne zu zittern; sie ehren ihre Führer ohne Sclavensinn und entfalten ihre Individualität in den Grenzen der Sitte.

Die realistische Epik dagegen führt alle Charaktere ohne Ausnahme vor: Weise und Narren, Böse und Gute, Gerechte und Ungerechte, leidenschaftliche und passive Naturen, und der realistische Epiker wird jeder Individualität gerecht.

Am vollkommensten spiegelt sich der Mensch im Drama. In diesem reden und handeln die Personen selbst und entschleiern ihre verstecktesten Charakterzüge. Nicht wie gedacht, empfunden und gehandelt werden soll, sondern wie thatsächlich in der Welt gehandelt, empfunden und gedacht wird, — das soll das gute Drama zeigen: den Triumph des Bösewichts und den Fall des Gerechten; die Reibung der Individuen, ihre Noth, ihre Qual und ihr vermeintliches Glück; den Gang des allgemeinen Schicksals, das sich aus den Handlungen aller Individuen erzeugt, und den Gang des Einzelschicksals, das sich bildet aus dem Zufall einerseits und den Trieben des Dämons andererseits. Shakespeare wird für alle Zeiten der größte realistische Dramatiker bleiben.

Der ideale Dramatiker dagegen wählt sich diejenigen Personen aus, welche vom Ideal der schönen Seele nicht allzu weit entfernt sind. Er zeigt sie uns in der Ruhe und in der Bewegung, schuld=

voll und unschuldig, aber immer verklärt, nicht leblos oder unsinnig rasend, nicht excentrisch und ausschweifend. Unter den älteren Dramatikern hat namentlich Sophokles uns solche Menschen vorgeführt. Unter den jüngeren idealen Dramatikern ist unser großer Goethe allein zu nennen. Man kann den Tasso und die Iphigenie nicht lesen, ohne die tiefste Befriedigung zu empfinden. Die Prinzessin und Iphigenie sind die wahren und echten Urbilder der schönen Seele. Und wie wußte der Dichter, innerhalb der Grenzen der idealen Poesie, die anderen Charaktere so klar von einander abzuheben. Wo der Eine oder der Andere, wie Tasso oder Orest, ausschreiten wollte, da hielt er das magische Geflecht der Schönheit über die Flamme und sie trat zurück. —

Es ist klar, daß die Gesetze des Subjektiv-Schönen für den realistischen Dichter sowohl, als für den idealen gelten; sie sind verbindlich für beide und können nicht verletzt werden.

Im Gefolge der Poesie finden wir die Deklamations- und Schauspielkunst, welche den Werken der Dichtkunst ein erhöhtes Leben einhauchen und ihren Eindruck wesentlich verstärken.

32.

Wie wir gesehen haben, zeigt uns die Dichtkunst die Idee des Menschen einerseits als Ding an sich vollständig und andererseits als Objekt, indem sie das Subjekt, durch treffende Beschreibung, zwingt, ein Bild von ihr zu entwerfen, und sagte ich deshalb, daß sie die ganze Idee spiegele, das Innere und Aeußere; außerdem zieht sie durch Schilderung die sämmtlichen anderen Ideen in ihren Bereich, und sagte ich deshalb, daß sie die ganze Natur abspiegele und die höchste Kunst genannt werden müsse. Die Musik nun hat es nur mit dem Menschen zu thun, sämmtliche anderen Ideen sind ihr fremd, und zwar behandelt sie nur das Innere des Menschen und davon nur die Zustände. Sie ist demnach eine wesentlich unvollkommenere Kunst als die Poesie. Aber da ihr Material der Ton ist, nicht das tönende Wort, so redet sie eine für Alle verständliche Sprache und ist diejenige Kunst, welche uns am leichtesten in den aesthetischen Zustand versetzt, weshalb sie die mächtigste Kunst genannt werden muß.

Wir haben oben erkannt, daß die Töne nichts weiter sind, als die hörbar gewordenen inneren Bewegungen des Menschen oder Fort-

setzungen der inneren Vibrationen in einem fremden Stoffe. Jedoch muß man wohl merken, daß der Ton nicht identisch mit der Gemüthsbewegung, sondern Objekt ist, ebenso wie die Farbe eines Objekts nicht mit der Beschaffenheit des Dinges an sich, die sie verursacht, identisch ist.

Der seelenbestrickende Zauber des menschlichen Gesanges besteht nun darin, daß die Töne den Willen des Zuhörers in denselben Zustand, aus dem sie entsprungen sind, versetzen, aber so, daß wir trauern und doch nicht trauern, jubeln und doch nicht jubeln, hassen und doch nicht hassen, lieben und doch nicht lieben, und ist dies nicht anders zu erklären, als daß die Töne uns nur theilweise die eigene Bewegung nehmen und uns die ihrige dafür geben. Wir verwandeln gleichsam nur an der Oberfläche unsere Bewegung, wie das Meer im heftigsten Sturme in der Tiefe ruhig ist. Dieselbe Wirkung üben auch die Töne von Instrumenten auf uns aus, wenn ihnen der Künstler, so zu sagen, seine Seele, seinen Willenszustand, eingehaucht hat, denn sonst ist ihre Wirkung mehr eine mechanische und erwärmt nicht.

33.

Das Material des Tonkünstlers ist also der Ton. Der Ton erklingt und verklingt. Er hat demnach eine Dauer, und man unterscheidet ganze, halbe, Viertel-, Achtel- 2c. Töne. Das Formal-Schöne der Zeit zeigt sich nun im Rhythmus, der den Takt, den Accent, die Pause und das Tempo verbundener Töne umfaßt. Der Takt ist die regelmäßige Wiederkehr eines Zeitabschnittes, in dem sich ein Ton oder mehrere, die, zusammengefaßt, die Dauer des einen Tones haben, bewegen. Um die regelmäßige Wiederkehr deutlich zu markiren, bedient man sich des Accents, d. h. es wird immer der erste Ton eines Taktes hervorgehoben. Die ganze Bewegung verbundener Töne kann eine langsame, schnelle, gedehnte, schleppende, feurige u. s. w. sein und heißt Tempo.

Von der mächtigen Wirkung des Rhythmus allein überzeugt am besten der Trommelschlag.

Das Formal-Schöne der Substanz zeigt sich im reinen Klang des Tons, in den Klangfarben und in der Harmonie.

Die Höhe und Tiefe der Töne wurzelt in der Anzahl ihrer Schwingungen. Das eingestrichene c macht doppelt so viele Schwin-

gungen als das c der kleinen Octave, die Sekunde $^9/_8$, die Terz $^5/_4$, die Quarte $^4/_3$, die Quinte $^3/_2$, die Sexte $^5/_3$, die Septime $^{15}/_8$ mal so viele, oder in einfachen Zahlen ausgedrückt, macht

c	d	e	f	g	a	h	c̲
24	27	30	32	36	40	45	48

Schwingungen in der gleichen Zeit. Wenn nun auch der Ton auf der Bewegung, resp. der Zeit beruht, so fallen seine Schwingungen doch nicht in das Bewußtsein, sie werden als eine Einheit objektivirt, die nur durch ihre Dauer unter die Zeit zu stehen kommt, folglich zum Rhythmus gehört. Der Klang als solcher und seine Reinheit fallen unter das Formal-Schöne der Substanz.

Die Harmonie ist das gleichzeitige Ertönen mehrerer Töne, d. h. die Töne geben gleichsam ihre Individualität auf, und es entsteht, wie bei der chemischen Verbindung, eine neue Individualität, eine höhere Einheit. Die Harmonie ist vollkommen rein in der Consonanz. Sind die einzelnen Töne nicht ganz in ihr aufgehoben, sondern streitet noch der eine oder der andere mit ihr, so entsteht die Dissonanz. Consonanz und Dissonanz stehen sich gegenüber wie Befriedigung und Verlangen, welche Zustände durch die Musik ja auch dargestellt werden sollen, und müssen nothwendig abwechselnd hervortreten, da eine Folge konsonanter Akkorde nicht zu ertragen wäre.

Das Formal-Schöne der Substanz tritt dann noch in Dur und Moll hervor.

34.

Die Musik kann, abgesehen von idealer und realistischer Musik, nur eingetheilt werden in Instrumental- und Vocal-Musik, da sie, vom philosophischen Standpunkte aus, lediglich die Zustände der Menschen offenbart und deshalb an sich untheilbar ist. Ob ich ein einfaches Lied oder polyphonen Gesang, Duette, Terzette, oder eine Sonate, Cantate, Missa, Motette, große Hymne, ein Requiem, Oratorium, eine Sinfonie höre, immer und immer erzählt mir die Musik vom Wohl und Wehe, von der Trauer, der Liebe, der Sehnsucht, der Freude, der Verzweiflung, dem Frieden der Menschen.

Die ideale oder classische Musik behandelt vorzugsweise die Zustände der schönen Seele: die gemessene Freude, den gebundenen Jubel, die maßvolle Leidenschaft. Weil alle diese Willensbewegungen ohne Ueberstürzung stattfinden, so kann der ideale Tonkünstler das

Formal-Schöne vollkommen zur Geltung bringen. Seine Compositionen werden durchsichtig, klar, einfach, voll Adel und meistens in Dur, welches kräftig und gesund ist, sein.

Der realistische Tonkünstler dagegen schildert alle Zustände der Menschen: die Angst, die Verzweiflung, die kraftlose Ermattung, den ungemessensten Jubel, die jähen Uebergänge von Lust zu Unlust, die schrankenlose Leidenschaft, das zerrissene Gefühl. Um dies vollkommen bewerkstelligen zu können, muß er die Grenzen des Formal-Schönen sehr weit hinausrücken, doch wird sie der geniale realistische Componist, wie Beethoven, so oft er kann, wieder näher rücken. Er wird nicht oft den Rhythmus zerstören durch überlange Pausen, durch zu viele Syncopen, durch übermäßiges Aushalten der Töne, durch fortgesetzten Raub am Tempo; er wird nicht durch häufige Contraste wohlfeilen Effekt erzielen, den ganzen Sturm des Orchesters plötzlich in die Klänge einer Harfe fallen lassen, durch Verweilen auf wenigen Tönen in den höchsten Regionen geradezu physischen Schmerz erzeugen, er wird ferner die Klarheit der Harmonie nicht unaufhörlich verdunkeln durch Anhäufung von Septimen- und Nonenakkorden und die Auflösung der Dissonanzen nicht immer und immer wieder hinausschieben, sondern über dem wogendsten Meer der Empfindung das Schöne, ruhig und verklärend, hinschweben lassen.

In der Oper tritt die Musik ganz entschieden in den Dienst der Poesie, denn die Töne erleuchten gleichsam das Herz der handelnden Personen, enthüllen uns die Quellen, aus denen die Handlungen fließen, und lassen die Gemüthsbewegungen kräftiger auf uns einfließen, als bloße Worte es vermögen.

35.

Blicken wir zurück auf die Kunst, so zeigt sich uns zunächst, daß sie den Menschen leicht in den aesthetischen Zustand, den unaussprechlich glücklichen und seligen, versetzt. Sie läßt ihn das Brod und den Wein der reinsten sinnlichen Erkenntniß kosten und erweckt in ihm die Sehnsucht nach einem Leben voll ungestörter Ruhe. Und es lockert sich das Band, das ihn an die Welt der Rastlosigkeit, der Sorge und Qual kettet.

Sie weckt dann in ihm Liebe zum Maß und Haß gegen die Schrankenlosigkeit der Leidenschaft, denn was er sieht und hört, was ihn in Bild, Wort und Ton so hoch erfreut, das ist ja Alles nur

eitel Maß und Harmonie. Das Formal-Schöne entwickelt sich immer mehr in ihm, bis es sich zur Blüthe des vollkommenen Schönheitssinnes rein entfaltet.

Sie klärt ihn endlich auf über das wahre Wesen der Ideen, indem sie ihn auf geebneten, mit Blumen bestreuten Wegen, mit süßer Rede in sie hineinführt und den Schleier ihres Kerns vor ihm fallen läßt. Sie hält ihn lächelnd fest, wenn er entsetzt aus der Hölle zurückfliehen will, und führt ihn hart an den Rand der Abgründe, ihm zuflüsternd: es sind die Abgründe deiner Seele, du armes Menschenkind; hast du es nicht gewußt?

Und er weiß es fortan. Wohl wird die Fluth des Alltaglebens sich wieder über die Erkenntniß ergießen und die Begierde nach Leben trotzig wieder das Haupt erheben, aber die Erkenntniß hat unauslöschliche Spuren in seinem Herzen zurückgelassen; sie brennen wie Wunden und lassen ihm keine Ruhe mehr. Er verlangt sehnsüchtig nach einem anderen Leben; aber wo soll er es finden? Die Kunst kann es ihm nicht geben. Sie kann ihn nur, von Zeit zu Zeit, in den seligen aesthetischen Zustand versetzen, in dem kein dauerndes Verweilen ist. Da nimmt sich die Ethik seiner an.

36.

Die Geistesthätigkeit des Menschen, welcher in der aesthetischen Relation zu den Ideen steht, kann man aesthetisches Erkennen nennen, und da dieses nicht nur die Mutter der Kunst, sondern auch der Wissenschaft ist, so heißt es wohl am besten objektives oder geniales Erkennen.

Die Kunst bereitet das menschliche Herz zur Erlösung vor, aber die Wissenschaft allein kann es erlösen: denn sie allein hat das Wort, das alle Schmerzen stillt, weil der Philosoph, im objektiven Erkennen, den Zusammenhang aller Ideen und das aus ihrer Wirksamkeit continuirlich sich erzeugende Schicksal der Welt, den Weltlauf, erfaßt.

Ethik.

Zu erwarten, daß Einer etwas thue, wozu ihn durchaus kein Interesse auffordert, ist wie erwarten, daß ein Stück Holz sich zu mir bewege, ohne einen Strick, der es zöge.

Schopenhauer.

Simplex sigillum veri: die nackte Wahrheit muß so einfach und faßlich sein, daß man sie in ihrer wahren Gestalt Allen muß beibringen können, ohne sie mit Mythen und Fabeln zu versetzen.

Schopenhauer.

1.

Die Ethik ist Eudämonik oder Glückseligkeitslehre: eine Erklärung, an der seit Jahrtausenden gerüttelt wird, ohne sie zu erschüttern. Die Aufgabe der Ethik ist: das Glück, d. h. den Zustand der Befriedigung des menschlichen Herzens, in allen seinen Phasen zu untersuchen, es in seiner vollkommensten Form zu erfassen und es auf eine feste Grundlage zu setzen, d. h. das Mittel anzugeben, wie der Mensch zum vollen Herzensfrieden, zum höchsten Glück, gelangen kann.

2.

Es ist nichts Anderes in der Welt, als individueller Wille, der Ein Hauptstreben hat: zu leben und sich im Dasein zu erhalten. Dieses Streben tritt im Menschen als Egoismus auf, der die Hülle seines Charakters, d. h. der Art und Weise ist, wie er leben und sich im Dasein erhalten will.

Der Charakter ist angeboren. Es tritt der Mensch mit ganz bestimmten Willensqualitäten in's Leben, d. h. die Canäle sind angedeutet, in die sich sein Wille in der Entwicklung vorzugsweise ergießen wird. Daneben sind sämmtliche anderen Willensqualitäten der allgemeinen Idee Mensch als Keime vorhanden, mit der Fähigkeit sich zu entfalten.

Der Mensch ist die Verbindung eines bestimmten Dämons mit einem bestimmten Geiste; denn giebt es auch nur Ein Princip, den individuellen Willen, so unterscheiden sich doch die Individuen von einander durch ihre Bewegung. Im Menschen zeigt sich die Bewegung nicht als eine einfache, sondern als eine resultirende, und wir sind deshalb genöthigt, von einer Verbindung der Haupt-Bewegungsfaktoren zu sprechen. Aber diese Verbindung ist wesentlich untrennbar und die Bewegung dadurch doch nur Eine; denn was drückt: dieser bestimmte Charakter und dieser bestimmte Geist Anderes aus, als diese bestimmte Bewegung des Willens?

3.

Der Egoismus des Menschen zeigt sich nicht nur als Erhaltungstrieb, sondern auch als Glückseligkeitstrieb, d. h. der Mensch will nicht nur im Leben, seinem Charakter gemäß, verbleiben, sondern er will auch, in jedem Augenblicke des Lebens, die volle Befriedigung seiner Wünsche, seiner Neigungen, seiner Begierden, in die er sein höchstes Glück setzt. Wunsch — sofortige Befriedung; neuer Wunsch — sofortige Befriedigung: das sind die Glieder einer Lebenskette, wie sie der natürliche Egoismus will.

Ein solches Leben, das ein unaufhörliches Taumeln von Begierde zu Genuß wäre, ist nirgends anzutreffen und faktisch unmöglich. Keine Idee ist vollkommen unabhängig und selbständig; sie wirkt zwar unablässig und will ihre Individualität zur Geltung bringen, sie sei eine chemische Kraft oder ein Mensch, aber ebenso unablässig wirkt die ganze übrige Welt auf sie und beschränkt sie. Nehmen wir einen großen Theil dieser Einflüsse fort und bleiben nur bei denjenigen stehen, welche von Menschen auf Menschen ausgeübt werden, so gewinnen wir schon das Bild des höchsten Kampfes, dessen Folge ist, daß unter hundert Wünschen nur einer befriedigt wird und fast immer der, dessen Befriedigung man am wenigsten ersehnt; denn jeder Mensch will die volle Befriedigung seiner besonderen Begierde, und weil sie ihm streitig gemacht wird, muß er darum kämpfen, und deshalb ist nirgends ein Lebenslauf anzutreffen, der aus der glatten Aneinanderfügung erfüllter Wünsche entstanden wäre, selbst da nicht, wo das Individuum mit der unbeschränkten Gewalt über Millionen bekleidet ist. Denn eben in dieser Stellung, ja im Individuum selbst, liegen unerschütterliche Schranken, an denen der Wille immer anbrandet und unbefriedigt auf sich zurückgeworfen wird.

4.

Da nun der natürliche Egoismus des Menschen ein solches Leben, das er auf's Innigste will, nicht haben kann, so sucht er den Genuß (befriedigte Begierde) so oft als möglich zu erlangen, oder, da er auch in Lagen kommen kann, wo es sich gar nicht mehr um Genuß, sondern um Schmerz handelt, welche Lagen, der Art des Kampfes nach, die gewöhnlichen sind, den geringsten Schmerz. Steht der Mensch mithin vor zwei Genüssen, so will er sie beide; hat er aber nur die Wahl zwischen beiden, so will er den größeren.

Und steht er vor zwei Uebeln, so will er keines; muß er aber wählen, so wählt er das kleinere.

So handelt der Mensch vor gegenwärtigen Uebeln oder Genüssen, unter der Voraussetzung, daß sein Geist richtig abwägen kann. Da er aber, in Folge seiner höheren Erkenntnißvermögen, nicht auf die Gegenwart allein beschränkt ist, sondern die Folgen vorstellen kann, welche Handlungen in der Zukunft haben werden, so hat er noch die Wahl in zwölf anderen Fällen, nämlich zwischen:

1)	einem	Genuß	in	der	Gegenwart	und	einem	größeren	Genuß	in der Zukunft
2)	"	"	"	"	"	"	"	kleineren	Genuß	i. d. Z.
3)	"	"	"	"	"	"	"	gleichen	"	"
4)	"	"	"	"	"	"	"	größeren	Leid	"
5)	"	"	"	"	"	"	"	kleineren	"	"
6)	"	"	"	"	"	"	"	gleichen	"	"
7)	"	Leid	"	"	"	"	"	größeren	"	"
8)	"	"	"	"	"	"	"	kleineren	"	"
9)	"	"	"	"	"	"	"	gleichen	"	"
10)	"	"	"	"	"	"	"	größeren	Genuß	"
11)	"	"	"	"	"	"	"	kleineren	"	"
12)	"	"	"	"	"	"	"	gleichen	"	"

Zu einem Kampf wird es in den Fällen

2, 3, 5, 6, 8, 9, 11, 12,

also in 8 Fällen, nicht kommen, denn der Wille muß

1) in den Fällen 2 und 3 einen Genuß in der Gegenwart einem kleineren oder gleichen Genuß in der Zukunft vorziehen;
2) in den Fällen 5 und 6 einen Genuß in der Gegenwart ergreifen, wenn ihn auch dafür in der Zukunft ein kleineres oder gleiches Leid trifft;
3) in den Fällen 8 und 9 einem Leid in der Gegenwart ein kleineres oder gleiches Leid in der Zukunft vorziehen;
4) in den Fällen 11 und 12 auf einen Genuß in der Zukunft verzichten, wenn ihn dafür in der Gegenwart ein größeres oder gleiches Leid treffen soll.

Der Wille müßte selbst dann so handeln, wenn er sicher wäre, daß er dem Leid, resp. dem Genuß, in der Zukunft begegnen wird. Da aber kein Mensch wissen kann, wie sich die Zukunft gestalten,

ob ihm der Genuß, resp. das Leid, begegnen wird, ferner ob er überhaupt noch zur Zeit leben wird, wo ihm der Genuß zu Theil werden, oder das Leid ihn treffen soll, so ist im practischen Leben die Nothwendigkeit noch bedeutend zwingender für den Menschen, in der angegebenen Weise zu handeln.

Dagegen wird der Wille in den Fällen 1, 4, 7, 10 heftig schwanken. Stellt er sich nun auf den Standpunkt der völligen Ungewißheit der Zukunft, so wird sich der Wille sehr oft für die genußreiche, resp. schmerzlose Gegenwart entscheiden; denn wer kann ihm

1) in den Fällen 1 und 10 den größeren Genuß garantiren, den er sich im Falle 1 durch Verzicht auf einen Genuß in der Gegenwart und im Falle 10 durch Erduldung eines Leids in der Gegenwart erkauft? und wer kann behaupten
2) daß er im Falle 4 nicht doch dem Leid entrinnt, das er, durch einen Genuß in der Gegenwart, einst erleiden soll, und daß er, im Falle 7, auch wirklich einem größeren Leid in der Zukunft dadurch entronnen ist, daß er ein Leid in der Gegenwart ertrug?

Ist jedoch der Wille der Zukunft auf irgend eine Weise gewiß — und es giebt ja Handlungen, deren Folge in der Zukunft den Menschen ganz bestimmt treffen, — so wird er zwar einen heftigen Kampf kämpfen, aber sich doch schließlich in allen vier Fällen, wenn er besonnen ist, für die Zukunft entscheiden. Dann muß er

1) in den Fällen 1 und 4 auf einen Genuß in der Gegenwart verzichten, um sich, im Falle 1, einen größeren Genuß in der Zukunft zu erkaufen, und um, im Fall 4, einem größeren Leid in der Zukunft zu entgehen;
2) in den Fällen 7 und 10 ein Leid in der Gegenwart erdulden, um, im Falle 7, einem größeren Leid in der Zukunft zu entfliehen, und, im Falle 10, einen größeren Genuß in der Zukunft zu erlangen.

Ich will indessen schon hier darauf hinweisen, daß, weil die Macht der Gegenwart die der Zukunft bedeutend überwiegt, *sichere* Genüsse in der Zukunft nur dann das Individuum zu sich ziehen, und *sichere* Uebel in der Zukunft es nur dann wirksam beeinflussen können, wenn sie *bedeutend* den Genuß in der Gegenwart, resp. das in der Gegenwart zu erduldende Leid, an Größe übertreffen.

Das Individuum muß klar und deutlich seinen Vortheil sehen, sonst wird es dem Zauber der Gegenwart unfehlbar unterliegen.

Hieraus ergiebt sich, daß der Mensch eine vollkommene Deliberationsfähigkeit, resp. eine vollkommene Wahlentscheidung hat und unter Umständen gegen seinen Charakter handeln muß, nämlich, wenn eine Handlung seinem Wohle, im Ganzen betrachtet, oder seinem allgemeinen Wohle, entgegen wäre.

5.

Es ist der Geist, der dieses allgemeine Wohl in jedem einzelnen Falle, oder auch ein für alle Mal, feststellt; denn obgleich es der Wille selbst ist, der denkt, wie er verdaut, greift, geht, zeugt u. s. w., so dürfen wir doch, aus dem oben angegebenen Grunde, das Erkenntnißvermögen vom Willen getrennt halten. Wir sind uns dabei stets bewußt, daß wir es mit einer untrennbaren Verbindung und, im Grunde, mit einem einzigen Princip zu thun haben, sowie ferner, daß, wie wir in der Physik gesehen haben, ein Antagonismus zwischen Willen und Geist nie stattfinden kann. Nur bildlich kann man sagen: der Geist giebt dem Willen Rath, oder hadert mit ihm u. s. w., denn immer ist es der Wille selbst, der vermöge eines seiner Organe, sich beräth, mit sich hadert. Aber völlig unzulässig, selbst im Bilde, ist vom Zwange der Vernunft und von einer möglichen Herrschaft derselben über den Willen zu sprechen; denn selbst, wenn wir es wirklich mit einer Zusammenschweißung zweier selbständigen Principien zu thun hätten, so würde doch nie der Geist zum Willen in das Verhältniß eines Herrn zum Diener treten, sondern höchstens sein machtloser Berather sein können.

Wie wir wissen, ist nun der Geist, obgleich er mit bestimmten Anlagen in das Leben tritt, sehr ausbildungsfähig. Die Hülfsvermögen der Vernunft, von denen der Grad der Intelligenz allein abhängt, können, je nach Behandlung, verkümmern, so daß Blödsinn eintritt, oder zu einer Entfaltung gebracht werden, die Genialität genannt wird. Den Geist zu entwickeln, ist die einzige Aufgabe der Erziehung, wenn man von der körperlichen Ausbildung absieht; denn auf den Charakter kann nur durch den Geist eingewirkt werden und zwar so, daß dem Zögling klar und deutlich die Nachtheile nnd Vortheile gezeigt werden, welche die Folgen von Handlungen sind, oder, mit

anderen Worten, daß man ihn deutlich erkennen läßt, wo sein wahres Wohl liegt.

Die gute Erziehung stärkt Urtheilskraft und Gedächtniß und weckt entweder die Phantasie, oder zügelt sie. Zu gleicher Zeit läßt sie den Geist eine größere oder kleinere Summe von Erkenntnissen in sich aufnehmen, die auf der Erfahrung beruhen und jederzeit von ihr bestätigt werden. Alle anderen Erkenntnisse, mit denen sie ihn vertraut macht, versieht sie mit dem Stempel der Ungewißheit.

Neben dieser guten Erziehung geht die schlechte, in Schule und Familie, her, welche den Kopf des Menschen mit Hirngespinnsten, Aberglauben und Vorurtheilen erfüllt und ihn dadurch unfähig macht, einen klaren Blick in die Welt zu werfen. Die spätere Erfahrung wird ihn allerdings untersuchen und vieles Eingebildete und Falsche herausnehmen, aber auch oft eben dieses Eingebildete und Falsche stärken und erst recht hervortreten lassen, wenn das Individuum das Unglück hat, in Kreise zu gerathen, wo alles Absurde in ihm gedeihliche Pflege empfängt.

Je nachdem nun der Geist eines Menschen ein mehr oder weniger gebildeter oder verbildeter, ein entwickelter oder ein verkümmerter ist, wird der Wille mehr oder weniger befähigt sein, sowohl sein ächtes Wohl im Allgemeinen zu erkennen, als in jedem einzelnen Falle zu beurtheilen, welche Handlung seinem Interesse am besten entspricht, und hiernach sich entscheiden.

6.

Der Charakter des Menschen ist angeboren, aber nicht unveränderlich; seine Veränderlichkeit jedoch bewegt sich in sehr engen Grenzen, da das Temperament gar nicht und einzelne Willensqualitäten nur insofern eine Veränderung erleiden können, als durch frühe Einprägung von Lehren und durch Beispiele, oder durch die Keulenschläge des Schicksals, durch großes Unglück und schweres Leiden — was Alles von der Erkenntniß abhängt, da es nur durch den Geist auf den Willen einfließen kann — eine hervorstechende Willensqualität wieder zum bloßen Keim herabgedrückt, eine andere erweckt und entfaltet werden kann.

Wäre der menschliche Wille nicht erkennend, so würde er schlechthin unveränderlich sein, wie die Natur der chemischen Kraft, oder besser, es würden die unablässigen Einwirkungen des Klimas, des

Kampfes um das Dasein von Jahrtausenden nöthig sein, um eine leichte Veränderung hervorzubringen, wie sie an Pflanzen und Thieren nachgewiesen worden ist. Aber vermittelst seines Geistes ist er Einwirkungen ausgesetzt, die viel tiefer in ihn eindringen als die gedachten Einflüsse, die ihn würgen und erschüttern. Ja, wie wir später sehen werden, können ihn Erkenntnisse derartig entflammen, daß er schmilzt und insofern als ein total anderer angesehen werden muß, als seine Thaten jetzt ganz andere sind. Dann ist es, als ob ein Dornbusch plötzlich Feigen trüge, und dennoch hat sich kein Wunder begeben.

7.

In jedem Augenblicke seines Lebens aber ist der Mensch die Verbindung eines bestimmten Dämons und eines bestimmten Geistes, kurz, zeigt er eine ganz bestimmte Individualität, wie jedes Ding in der Natur. Jede seiner Handlungen ist das Produkt dieses für den Augenblick festen Charakters und eines zureichenden Motivs und muß mit derselben Nothwendigkeit erfolgen, mit der ein Stein zur Erde fällt. Wirken mehrere Motive zu gleicher Zeit auf ihn ein, sie mögen nun anschaulich vor ihm stehen oder in der Vergangenheit und Zukunft liegen, so findet ein Kampf statt, aus dem dasjenige siegreich hervorgeht, welches das stärkste ist. Dann erfolgt auch die That gerade so, als wäre von vornherein nur e i n zureichendes Motiv vorhanden gewesen.

8.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich, daß die Thaten des Menschen nicht stets auf die gleiche Weise entstehen: entweder folgt der Wille nur seiner Neigung in der Gegenwart, ohne die Zukunft zu berücksichtigen, ohne überhaupt auf sein W i s s e n im weitesten Sinne zu achten, oder er entscheidet sich nach seinem allgemeinen Wohle. Im letzteren Falle handelt er entweder in Uebereinstimmung mit der Natur seines Willens, oder gegen dieselbe.

Handelt er nun, unter dem Zauber der Gegenwart stehend, seiner Neigung gemäß, aber gegen sein besseres W i s s e n, so wird er nach der That, je nach ihrer Bedeutung, heftige oder leise G e w i s s e n s b i s s e empfinden, d. h. dieselbe Stimme in ihm, welche v o r der That, im Hinblick auf sein allgemeines Wohl, rieth, dem

gegenwärtigen Genuß zu entsagen, wird nach der That wieder laut und wirft ihm seine Unbesonnenheit vor. Sie sagt ihm: du hast gewußt, daß die Unterlassung in deinem wahren Interesse lag und hast die That dennoch gethan.

Die Gewissensbisse steigern sich zur Gewissensangst, entweder aus Furcht vor Entdeckung einer strafwürdigen Handlung, oder aus Furcht vor einer gewissen Strafe nach dem Tode.

Vom Gewissensbisse verschieden, aber sehr nahe mit ihm verwandt, ist die Reue; denn die Reue entsteht nur aus einem nachträglichen Wissen. Habe ich in der Uebereilung gehandelt, d. h. hatte mein Gewissen keine Zeit, mich zu warnen, oder handelte ich unter dem Einflusse eines Motivs, das ich für echt hielt, das sich aber hintennach als falsch erwies, oder setze ich überhaupt später, in Folge einer berichtigten Erkenntniß, mein Wohl in etwas ganz Anderes, als zur Zeit der That, so bereue ich Thaten, die in keiner Weise mein Gewissen belasten können; denn die Stimme, die in der Reue zu mir spricht, hat vor der That nicht gesprochen.

Gewissensbisse, Gewissensangst und Reue sind ethische Zustände des Willens und zwar der Unlust.

Hierher gehört auch die Hallucination. Von Gewissensbissen gefoltert, kommt der Dämon (objektiv ausgedrückt: das Blut) in eine so gewaltige Aufregung, daß er den Geist zwingt, immer nur mit Einem Gegenstand sich zu beschäftigen, wodurch, und durch die erhöhte Actuirung des Gehirnlebens, die Eindrücke der Außenwelt unterdrückt werden und nun der Ermordete z. B. deutlich und rein objektiv aus der Dunkelheit hervortritt und sich vor den entsetzensvollen Dämon stellt.

9.

Es möchte nun scheinen, daß der Mensch das liberum arbitrium indifferentiae habe, d. h. daß sein Wille frei sei, weil er, wie wir gesehen haben, Thaten ausführen kann, die durchaus nicht seinem Charakter gemäß, vielmehr seiner Natur gänzlich zuwider sind. Dies ist aber nicht der Fall: der Wille ist niemals frei und Alles in der Welt geschieht mit Nothwendigkeit.

Jeder Mensch hat zur Zeit, wo ein Motiv an ihn herantritt, einen bestimmten Charakter, der, ist das Motiv zureichend, handeln muß. Das Motiv tritt mit Nothwendigkeit auf (denn jedes Motiv

ist immer das Glied einer Causalreihe, welche die Nothwendigkeit beherrscht), und der Charakter muß ihm mit Nothwendigkeit folgen, denn er ist ein bestimmter und das Motiv ist zureichend.

Nun setze ich den Fall: das Motiv sei zureichend für meinen Charakter, aber unzureichend für mein ganzes Ich, weil mein Geist mein allgemeines Wohl, als Gegenmotiv, aufstellt und dieses stärker als jenes ist. Habe ich nun frei gehandelt, weil ich einem für meinen Charakter zureichenden Motiv nicht nachgab? In keiner Weise! Denn mein Geist ist von Natur ein bestimmter und seine Ausbildung, nach irgend einer Richtung hin, geschah mit Nothwendigkeit, weil ich zu dieser Familie gehöre, in dieser Stadt geboren wurde, diese Lehrer hatte, diesen Umgang pflegte, diese bestimmten Erfahrungen machte u. s. w. Daß dieser mit Nothwendigkeit gewordene Geist mir, im Moment der Versuchung, ein Gegenmotiv geben kann, das stärker ist als alle anderen, durchbricht die Nothwendigkeit durchaus nicht. Auch die Katze handelt gegen ihren Charakter, unter dem Einflusse eines Gegenmotivs, wenn sie in Gegenwart der Köchin nicht nascht, und doch hat noch Niemand einem Thiere den freien Willen zugesprochen.

Ich deute ferner schon jetzt an, daß der Wille, durch Erkenntniß seines wahren Wohls, so weit gebracht werden kann, daß er seinen innersten Kern verneint und das Leben nicht mehr will, d. h. sich in vollen Widerspruch mit sich selbst setzt. Aber, wenn er dies thut, handelt er frei? Nein! Denn alsdann ist die Erkenntniß mit Nothwendigkeit in ihm aufgegangen und mit Nothwendigkeit muß er ihr folgen. Er kann nicht anders, so wenig als das Wasser bergauf fließen kann.

Wenn wir demnach einen Menschen nicht seinem bekannten Charakter gemäß handeln sehen, so stehen wir dennoch vor einer Handlung, die ebenso nothwendig eintreten mußte, wie die eines anderen Menschen, der nur seiner Neigung folgte; denn im ersteren Falle entstand sie aus einem bestimmten Willen und einem bestimmten deliberationsfähigen Geiste, welche beide mit Nothwendigkeit zusammen wirkten. Aus der Deliberationsfähigkeit des Geistes auf die Freiheit des Willens zu schließen, ist der größte Fehlschluß, der gemacht werden kann.

Wir haben es in der Welt immer nur mit nothwendigen Bewegungen des individuellen Willens zu thun, es seien nun einfache

oder resultirende Bewegungen. Nicht weil der Wille im Menschen mit einem deliberationsfähigen Geiste verbunden ist, ist er frei, sondern er hat nur aus diesem Grunde eine andere Bewegung als das Thier. Und hier liegt auch der Schwerpunkt der ganzen Untersuchung. Die Pflanze hat eine andere Bewegung als ein Gas oder eine Flüssigkeit oder ein fester Körper, das Thier eine andere als die Pflanze, der Mensch eine andere als das Thier. Das letztere ist der Fall, weil sich im Menschen die einseitige Vernunft zu einer vollkommenen weitergebildet hat. Durch dieses neue, aus dem Willen geborene Werkzeug übersieht der Mensch die Vergangenheit und blickt dem Zukünftigen entgegen: nun kann ihn, in jedem gegebenen Fall, sein Wohl im Allgemeinen bewegen, auf einen Genuß zu verzichten oder ein Leid zu erdulden, d. h. zu Thaten zwingen, welche seinem Willen nicht gemäß sind. Der Wille ist nicht frei geworden, aber er hat einen außerordentlich großen Gewinn gemacht: er hat eine neue Bewegung erlangt, eine Bewegung, deren große Bedeutung wir weiter unten voll erkennen werden.

Der Mensch ist also *nie* frei, ob er gleich ein Princip in sich trägt, das ihn befähigen kann, *gegen* seinen Charakter zu handeln; denn dieses Princip ist mit Nothwendigkeit geworden, gehört mit Nothwendigkeit zu seinem Wesen, da es ein Theil der ihm inhärirenden Bewegung ist, und wirkt mit Nothwendigkeit.

10.

Im Bisherigen haben wir von den Handlungen der Menschen im Allgemeinen gesprochen und gefunden:

1) daß der Wille des Menschen nicht frei ist;
2) daß alle seine Handlungen mit Nothwendigkeit geschehen;
3) daß er sich, auf Grund des Glückseligkeitstriebes und vermöge des Geistes, ein allgemeines Wohl bilden kann;
4) daß dieses Wohl ihn, unter Umständen, veranlassen kann, *gegen* seinen Charakter zu handeln.

Diese Resultate stehen gleichsam in der Vorhalle der Ethik. Jetzt betreten wir ihren Tempel, d. h. wir haben die Handlungen des in bestimmten Verhältnissen und Formen sich bewegenden Menschen zu prüfen und sein Glück zu untersuchen.

Das erste Verhältniß, dem wir begegnen, ist der *Naturzustand*. Wir haben denselben in der Ethik nur einfach zu definiren als

Negation des Staates, oder als diejenige Lebensform der Menschen, die dem Staate vorhergegangen ist.

Betrachten wir nun den Menschen unabhängig vom Staate, frei von dessen Gewalt, d. h. lediglich als einen Theil der Natur, wie jeden anderen individuellen Willen, so steht er unter keiner anderen Gewalt, als der der Natur. Er ist eine in sich geschlossene Individualität, die, wie jedes andere Individuum, es sei chemische Kraft, Pflanze oder Thier, das Leben in einer ganz bestimmten Weise will und unablässig strebt, sich im Dasein zu erhalten. In diesem Streben wird sie jedoch von sämmtlichen anderen Individuen beschränkt, die das gleiche Streben haben.

Hierdurch entsteht der Kampf um's Dasein, aus welchem der Stärkste oder Listigste als Sieger hervorgeht. Jeder Mensch kämpft ihn, um sich im Dasein zu erhalten: dies ist sein ganzes Streben, und keine Stimme, weder aus der Höhe, noch aus der Tiefe, noch in ihm, beschränkt ihn in den Mitteln, die ihm dienen können. Alles ist seinem Egoismus gestattet, alle Handlungen, die wir im Staate Mord, Raub, Diebstahl, Lug, Trug, Schändung u. s. w. nennen; denn welcher anderen Macht steht er im Naturzustande gegenüber, als individuellen Willen, gleich ihm, die sich, wie er, im Dasein erhalten wollen?

Weder begeht er ein Unrecht in diesem Kampfe, noch hat er ein Recht: nur die Macht entscheidet oder die List. Er hat weder ein Recht auf sich selbst oder auf irgend ein Besitzthum, noch hat er ein Recht auf andere Wesen oder deren Besitzthum. Er ist einfach und sucht sich im Dasein zu erhalten. Kann er dies nur thun durch Mord und Raub, so mordet und raubt er ohne Unrecht zu thun, und kann er sich oder sein Besitzthum nicht vertheidigen, so wird er, ohne daß ihm Unrecht geschehe, beraubt und vernichtet; denn wer sollte ihn hindern? wer sollte die Anderen hindern? Ein gewaltiger, irdischer Richter? Es giebt im Naturzustand keinen Richter. Ein Gottesbewußtsein? Der Mensch hat im Naturzustand kein Gottesbewußtsein, so wenig wie das Thier.

Recht und Unrecht sind Begriffe, die im Naturzustand ohne irgend eine Bedeutung sind: sie haben nur im Staate einen Sinn, auf den wir jetzt übergehen wollen.

11.

Jede Handlung des Menschen, die höchste wie die niedrigste, ist egoistisch; denn sie fließt aus einer bestimmten Individualität, einem bestimmten Ich, bei zureichendem Motiv, und kann in keiner Weise unterbleiben. Auf den Grund der Verschiedenheit der Charaktere einzugehen, ist hier nicht der Ort; wir haben sie einfach als Thatsache hinzunehmen. Es ist nun dem Barmherzigen ebenso unmöglich, seinen Nächsten darben zu lassen, wie dem Hartherzigen, dem Dürftigen beizuspringen. Jeder von Beiden handelt seinem Charakter, seiner Natur, seinem Ich, seinem Glück gemäß, folglich egoistisch; denn wenn der Barmherzige die Thränen Anderer nicht trocknete, wäre er glücklich? Und wenn der Hartherzige die Leiden Anderer linderte, wäre er befriedigt?

In der Folge wird die unumstößliche Wahrheit, daß jede Handlung egoistisch ist, ganz deutlich hervortreten. Ich habe sie an dieser Stelle erwähnt, da wir sie von jetzt an nicht mehr entbehren können.

Im Naturzustand ist der Kräftigste oder Listigste gewöhnlich der Sieger, der Schwache oder Dumme gewöhnlich der Besiegte. Es können aber auch Fälle vorkommen, wo der Kräftigste überwunden und der Listigste überlistet wird; denn wer schützt den Starken im Schlaf? oder wenn er alt oder krank ist? oder wie soll er siegen, wenn er von verbundenen Schwachen angegriffen wird? Diese leicht verschiebbaren Machtverhältnisse im Naturzustand mußten Alle, die Schwachen sowohl, als auch die Starken, zur Erkenntniß führen, daß eine gegenseitige Beschränkung der Macht im Interesse eines Jeden liege.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, zu untersuchen, wie der Uebergang aus dem Naturzustand in den Staat stattfand, ob auf rein dämonischen Antrieb, oder durch vernünftige Wahl des kleineren von zwei Uebeln. Wir nehmen in der Ethik an, daß der Staat ein Werk der Vernunft ist und auf einem Vertrag beruht, den die Menschen widerwillig abgeschlossen haben: aus Noth, um einem größeren Uebel, als das der Beschränkung ihrer individuellen Macht war, vorzubeugen.

Der Grundcharakter des ächten Staates, auch in seiner unvollkommensten Form, ist, daß er seinen Bürgern mehr giebt als er

ihnen nimmt, daß er ihnen, Alles in Allem, einen Vortheil gewährt, der das Opfer überwiegt; denn wäre der Vortheil so groß wie das Opfer gewesen, so würde nie der Staat entstanden sein.

Es traten also Menschen, geleitet von der Erkenntniß, daß ein sicheres Leben im Naturzustand unmöglich, daß ein unsicheres Leben ein in der Einrichtung der Natur begründetes, auf gewöhnlichem Wege nicht zu zerstörendes Uebel sei, zusammen und sagten: „wir sind alle gewaltthätige Menschen; Jeder ist in seinem Egoismus eingeschlossen und betrachtet sich als die einzige Realität in der Welt; wo wir den Anderen zu unserem Vortheil schaden können, thun wir es; aber unser Wohl wird dadurch nicht gefördert. Wir müssen schlafen, wir müssen uns von unserer Hütte entfernen, weil wir sonst verhungern, wir können krank werden, und unsere Kraft schwindet im Alter dahin. Unsere Macht ist also bald groß, bald klein, und alle Vortheile, die wir uns erringen, wenn sie groß ist, zerfließen in einer Minute, wenn sie klein ist. Wir werden unserer Habe niemals froh, weil sie nicht gesichert ist. Was hilft uns demnach die Befriedigung unserer Begierden, wenn wir, Alles in Allem genommen, nur dadurch verlieren? Wir wollen also fortan die Habe eines Jeden von uns unangefochten lassen.“ Und jetzt erst entstand der Begriff Diebstahl, der im Naturzustand gar nicht möglich war, denn er steht und fällt mit einem garantirten Besitz.

Sie sagten ferner: „Wir sind Alle gewaltthätige Menschen; wenn sich Einer zwischen uns und unseren Vortheil stellt, so sinnen wir nur darauf, wie wir ihn vernichten können, und trachten ihm nach dem Leben. Aber unsere Stärke oder List ist nicht immer die gleiche. Heute können wir siegen und morgen besiegt sein. Wir können somit unseres Lebens nie froh werden, weil wir beständig in Lebensgefahr schweben. Wir wollen also noch einen Theil unserer Macht opfern, damit unser Wohl im Ganzen wachse, und wir erklären: fortan soll das Leben eines Jeden von uns gesichert sein.“ Und jetzt erst entstand der Begriff Mord, denn er bezeichnet die Vernichtung eines garantirten Lebens.

Auf diese Weise beschränkten sich die Menschen durch die Urgesetze:

1) keiner darf stehlen;
2) keiner darf morden.

Es wurde also ein Vertrag abgeschlossen, der Staatsvertrag, und nun hatte Jeder, der ihn abschloß, Pflichten und Rechte, die er im reinen Naturzustand nicht haben konnte, denn sie stehen und fallen mit einem Vertrag. Jeder hatte jetzt die Pflicht, das Leben und das Besitzthum aller Anderen unangetastet zu lassen, und dafür hatte er ein Recht auf sein Besitzthum und sein Leben. Dieses Recht wurde verletzt, wenn er bestohlen und in seinem Leben bedroht wurde, und es geschah ihm dadurch Unrecht, was im Naturzustand ganz unmöglich war.

Die unmittelbare Folge dieser Gesetze war, daß jeder Einzelne die abgetretene Macht in die Hand eines Richters legte und so eine Gewalt geschaffen wurde, die größer war als die des Einzelnen. Jetzt konnte Jeder gezwungen werden, Recht zu thun, denn der Gesetzesübertretung folgte die Strafe, welche nichts Anderes ist, als ein Gegenmotiv für eine verbotene mögliche Handlung. Indem sie vollstreckt wird, wird das Gesetz lediglich in Wirksamkeit erhalten.

Wird im Staate ein Individuum in seinem Besitz oder Leben bedroht, soll ihm ein Unrecht geschehen, das der Staat, im Augenblick der Gefahr, nicht von ihm abhalten kann, so tritt es, dem Gesetzesübertreter gegenüber, in den Zustand der Nothwehr. Der Gesetzesübertreter hat sich willkürlich in den Naturzustand versetzt, und das angegriffene Individuum darf ihm dahin folgen. Nun sind diesem alle Mittel, wie im Naturzustand, erlaubt, und es kann den Angreifer mit Gewalt oder List, mit Lug und Trug vertreiben und ihn auch tödten, ohne Unrecht zu thun, wenn sein eigenes Leben bedroht ist.

Der Staat ist also diejenige Einrichtung, welche die Individualität des Einzelnen, sie möge noch so sehr erweitert sein (Weib, Kind, Besitz) beschützt und dagegen von ihm verlangt, die Individualität aller Anderen unangetastet zu lassen. Er verlangt mithin zunächst von jedem Bürger als erste Pflicht: Unterwerfung unter das Gesetz, Gehorsam. Dann verlangt er die Gewährung der Mittel, um sein schützendes Amt ausüben zu können, sei es gegen Gesetzesübertreter, sei es gegen äußere Feinde, also Opfer an Gut und Blut oder allgemein ausgedrückt, als zweite Pflicht: Schutz des Staates.

12.

Durch die Urgesetze des Staates ist das Wissen des Menschen vergrößert worden. Er weiß jetzt, daß er Handlungen unterlassen muß, wenn er nicht sein allgemeines Wohl auf's Spiel setzen will, und sein Geist hält ihm, in Momenten der Versuchung, die angedrohte Strafe als Gegenmotiv vor.

Prüfen wir nun zuerst das allgemeine Wohl des Menschen im Staate, — wir fassen den Staat hier in seiner Urform, als reine Zwangsanstalt mit den gedachten Gesetzen, auf, — so kann es nicht zweifelhaft sein, daß es viel größer ist als im Naturzustand; denn der Mensch ist jetzt herausgenommen aus der beständigen Sorge um Besitz und Leben. Beides ist ihm von einer Gewalt garantirt, die ihrer Verpflichtung faktisch nachkommen kann:

Und über jedem Hause, jedem Thron
Schwebt der Vertrag wie eine Cherubswaffe.
(Schiller.)

Aber wie steht es mit dem Glück des Menschen?

Hier ist nun der Ort, etwas näher auf das Glück überhaupt einzugehen. Der Wille ist, wie wir wissen, in unaufhörlicher Bewegung begriffen, weil er das Leben continuirlich will. Hörte er auch nur für einen Augenblick auf, es zu wollen, so würde er todt sein. Dieses Grundwollen ist objektivirt im Blutleben, das unabhängig ist von unserer Willkür, welche ein Wollen ist, das sich zusammensetzt aus Sensibilität, Irritabilität und Blutaction. Der Dämon, der ächte Wille zum Leben, ist zunächst befriedigt, wenn er das Leben überhaupt hat, und dann tritt er, wenn wir die Aufmerksamkeit nicht auf ihn lenken, nur schwach in's Bewußtsein. Aber, wie wir gesehen haben, will der Mensch in zweiter Linie ein erhöhtes Leben: er will, mit Hülfe des Geistes, ein gesteigertes Lebensgefühl, und dadurch wird der Wille zum Leben zur Begierde nach Leben, zur Begierde nach einer bestimmten Lebensform. Jede Begierde nun ist im Grunde ein Mangel, denn so lange sie währt, besitzt sie nicht das, was sie begehrt. Sie ist deshalb ein lebhaftes Gefühl der Unlust. Wird sie aber befriedigt, so äußert sich die Befriedigung gleichfalls als ein erhöhtes Lebensgefühl, und zwar als Genuß, d. h. als ein lebhaftes Gefühl der Lust. Hierdurch findet eine Ausgleichung statt.

Jedes lebhafte Gefühl der Lust muß also mit einem lebhaften Gefühl der Unlust erkauft werden, und, im Grunde genommen, hat der Wille bei einem jeden solcher Käufe Nichts gewonnen. Ja, da die Begierde viel länger anhält als das Gefühl ihrer Befriedigung, so ist der Wille sogar allemale, wenn er seinen Frieden unterbricht, um sich durch Begierde einen Genuß zu verschaffen, betrogen.

Glücklich ist demnach der Mensch im normalen Zustande, den wir in der Physik näher bestimmt haben, und in den erregteren Zuständen der Lust. Das Merkmal des Glücks ist also immer die Befriedigung des Herzens. Wir sind glücklich, wenn der glatte Spiegel des Herzens nicht bewegt wird, und wir sind auch glücklich während der Stillung der Begierde.

Aus dieser Bestimmung des Glücks fließt die des Unglücks von selbst. Unglücklich sind wir in den Zuständen der Unlust. Es möchte allerdings scheinen, daß wir in der Begierde nicht unglücklich sein können, daß in der lebhaften Bewegung nach dem Ziele schon ein großer Genuß liege. Aber dies ist nicht der Fall; denn empfinden wir in der Begierde schon Lust, so escomptiren wir, wie der Kaufmann sagen würde, die Befriedigung, und dieses Schwanken zwischen Begierde und vorausempfundener Stillung versetzt uns in einen gemischten Zustand, der uns den reinen Mangel nicht fühlen läßt. Tritt alsdann die Befriedigung ein, so ist sie auch wesentlich schwächer.

Unglücklich sind wir ferner dann, und zwar sehr unglücklich, wenn wir, mit Rücksicht auf unser allgemeines Wohl, eine Begierde hemmen und unterdrücken oder ein Uebel ertragen, kurz, wenn wir *gegen* unseren Charakter handeln müssen.

Jetzt können wir uns wieder vor die Frage stellen: Ist der Mensch glücklicher im Staate als im Naturzustand? Wir können dieselbe jedoch nicht in der Ethik beantworten, denn hierzu wäre vor Allem erfordert, daß der Entwicklungsgang der Menschheit klar vor uns läge. Wir werden in der Politik die Frage erledigen und begnügen uns hier mit der einfachen Untersuchung, ob der Mensch *den obigen Staatsgesetzen gegenüber* glücklich ist.

Hier springt sofort in die Augen, daß das nicht der Fall sein kann. Seinem Charakter nach möchte der Mensch wohl für sich die *Wohlthaten* des gesetzlichen Zustands, die *Lasten* jedoch verabscheut er und trägt sie mit großem Widerwillen. Er befindet sich

unter dem Zwang eines stärkeren Motivs, gerade so wie im Naturzustand, als er dem stärkeren Gegner aus dem Wege ging; er fühlt sich gebunden und durchaus nicht befriedigt. Wird er beleidigt, so möchte er sich maßlos rächen; beleidigt er dagegen, so möchte er sich unter den Schutz der Obrigkeit stellen können. Ferner, will er einen Richter haben, der ihm in Streitigkeiten sein gutes Recht zuspricht, ingleichen will er seine Habe und sein Leben geschützt wissen vor der Begierde fremder Macht, dagegen hält er die Hand krampfhaft auf sein Geld, wenn er den Richter bezahlen soll, und sträubt sich mit aller Macht dagegen, sein Vaterland mit der Waffe zu vertheidigen. So sinnt er beständig, wie er das Gesetz, ohne Strafe zu empfangen, umgehen, wie er die Lasten auf andere Schultern abwälzen und dabei die Vortheile der Gemeinschaft genießen kann. Sein allgemeines Wohl ist durch die Gesetze gewachsen, aber vor den Gesetzen fühlt er sich unglücklich.

13.

Der Staat, in der gedachten Form, bindet den Einzelnen nicht mehr, als er sich selbst durch den Vertrag gebunden hat. Er verlangt nur von ihm, daß er das Gemeinwesen beschützen helfe und seine Mitbürger nicht verletze. Er straft ihn, wenn er einen Bürger bestiehlt oder ermordet, er straft ihn dagegen nicht, wenn er einen Bürger, ohne das Gesetz zu verletzen, aussaugt, brodlos macht und verhungern läßt.

Es hat aber in dem nothwendigen Entwicklungsgang der Menschheit gelegen, daß der Mensch, aus dem Naturzustand heraustretend, noch weiter beschränkt, daß sein natürlicher Egoismus noch mehr gebunden werde, als der Staat zu thun vermochte. Die Gewalt, der diese Aufgabe zufiel, war die Religion.

Als sich der Thier-Mensch zum Menschen auf der untersten Stufe dadurch entwickelt hatte, daß die höheren Geistesvermögen das Vergangene mit dem Gegenwärtigen und dieses mit dem Zukünftigen verbanden, sah sich das Individuum hülflos in der Hand einer feindlichen Macht, die seine Habe und sein Leben jederzeit vernichten konnte. Der Mensch erkannte, daß weder er, noch der Verband, gegen diese Allmacht irgend etwas auszurichten im Stande war, und sank vor ihr, trostlos und im Gefühle vollständiger Ohnmacht, in den Staub. So entstand in den rohen Urmenschen die erste Beziehung zu einer unfaßbaren überweltlichen Gewalt, die sich in der

Natur furchtbar, vernichtend und verwüstend, offenbaren konnte, und sie bildeten sich Götter. Sie konnten gar nicht anders handeln, denn einerseits war die Uebermacht nicht wegzuleugnen, andererseits ihre Intelligenz so schwach, daß sie die Natur und ihren wahren Zusammenhang in keiner Weise begreifen konnten.

Es ist hier nicht der Ort, den Entwicklungsgang der Religion zu verfolgen. Wir werden ihm in der Politik näher treten, und stellen uns jetzt sofort an sein Ende, nämlich auf den Boden der christlichen Religion, welche als die vollkommenste und beste von jedem Einsichtigen anerkannt werden muß. Sie lehrt einen allweisen, allgütigen, allmächtigen und allwissenden außerweltlichen Gott und verkündigt seinen Willen. Sie bestätigt zunächst die Gesetze des Staates, indem sie dem Menschen im Namen Gottes gebietet: du sollst der Obrigkeit unterthan sein. Dann sagt sie: du sollst aber nicht nur die Gesetze nicht verletzen, also nicht stehlen, ehebrechen, nothzüchtigen, morden, sondern auch deinen Nächsten lieben wie dich selbst.

Unerhörte Forderung! Der kalte, rohe Egoist, dessen Wahlspruch ist: Pereat mundus, dum ego salvus sim, soll seinen Nächsten lieben wie sich selbst. Wie sich selbst! O, er weiß ganz genau, was das bedeutet; er kennt die ganze Schwere des Opfers, das er bringen soll. Er soll sich vergessen, um verhaßter Wesen willen, denen er durchaus keine Berechtigung zu existiren zugestehen kann. Er kann sich nicht mit der Zumuthung aussöhnen und windet sich wie ein Wurm. Er lehnt sich gegen dieses Gebot mit seiner ganzen, unmittelbar erfaßten Individualität auf und beschwört die Priester, nicht das Unmögliche von ihm zu verlangen. Aber sie müssen immer wiederholen: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.

Wir nehmen hier, selbstverständlich nur vorübergehend, an, daß alle Menschen auf den Grundlagen des Christenthums stehen. Sie glauben an Gott, an die Unsterblichkeit ihrer Seele und an ein Gericht nach dem Tode. Jede Verletzung der Staatsgesetze, wie jede Uebertretung der Gebote Gottes, ist eine Sünde und keine entgeht dem allwissenden Gott. Und jede Sünde wird bestraft und jede gesetzliche Handlung wird belohnt. Sie glauben an ein Himmelreich, die Wohnung der Seligen, und an eine Hölle, die Wohnung der Verdammten.

14.

Die christliche Religion bleibt aber bei dem Gebot der Nächstenliebe nicht stehen. Sie giebt zunächst diesem Gebote eine Verschärfung dadurch, daß sie vom Menschen verlangt, er solle seine Nächsten ohne Ausnahme, auch seine Feinde lieben.

> Denn so ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben?
>
> Und so ihr euch nur zu euern Brüdern freundlich thut, was thut ihr Sonderliches?
>
> Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thut wohl denen, die euch hassen. (Matth. 5.)

Dann fordert sie Armuth und Mäßigkeit in jedem erlaubten Genuß. Sie fordert nicht die Unterdrückung des Geschlechtstriebes, aber der Virginität verspricht sie die höchste Belohnung: den unmittelbaren Eingang in das Reich Gottes.

Es ist klar, daß durch diese Gebote der natürliche Egoismus des Gläubigen ganz gebunden ist. Die Religion hat sich des ganzen Theils bemächtigt, den der Staat übrig ließ, und hat ihn gefesselt. Jetzt ist die Stimme des Gewissens viel lästiger. Der Mensch kann so gut wie keine Handlung mehr thun, ohne daß das Gewissen vorher spricht. Er muß jetzt sämmtliche Handlungen unterlassen, die aus seinem Charakter fließen möchten, wenn er nicht sein allgemeines Wohl gefährden will; denn dem Auge Gottes entgeht Nichts. Menschen kann er täuschen, die Obrigkeit kann er täuschen, aber vor Gott hat seine Kunst ein Ende.

> In the corrupted currents of this world,
> Offence's gilded hand may shove by justice,
> And oft 't is seen, the wicked prize itself
> Buys out the law, but 't is not so above:
> There is no shuffling, there the action lies
> In his true nature. (Shakespeare.)
>
> (In den verderbten Strömen dieser Welt
> Kann die vergold'te Hand der Missethat
> Das Recht wegstoßen, und ein schnöder Beutel
> Erkauft oft das Gesetz. Nicht so dort oben!
> Da gilt kein Kunstgriff, da erscheint die Handlung
> In ihrer wahren Art.)

Es ist auch kein Entrinnen möglich. Der Tod muß kommen, und dann beginnt entweder ein ewiges Leben der Seligkeit, oder ein solches der Qual. Ein ewiges Leben! Was ist, gegen die Ewigkeit gehalten, die kurze Zeit des Lebens? Ewig selig sein; ewig leiden müssen! Und das Himmelreich wird geglaubt und die Hölle wird geglaubt: da liegt der Schwerpunkt.

Das echte Wohl des Menschen kann mithin nicht auf dieser Erde sein. Es liegt in einem ewigen Leben voll Seligkeit nach dem Tode, und ob auch das innerste Wesen des klugen Menschen sich auflehnt gegen die Gebote der Religion, — sie werden dennoch befolgt: der Hartherzige hilft seinem Nächsten, der Geizige giebt den Armen, es wird ja dereinst Alles hundertfältig und tausendfältig vergolten werden.

Lebt also der natürliche Egoist nach den Geboten der Religion, so ist keinem Zweifel unterworfen, daß sein Wohl, Alles in Allem erwogen, gewachsen ist; denn er glaubt an die Unsterblichkeit seiner Seele und hat an das ewige Leben zu denken. Aber ist er glücklich? In keiner Weise! Er hadert mit Gott: „warum kann ich nicht selig werden, ohne meine Triebe gebändigt zu haben? warum kann ich nicht hier und dort glücklich sein? Warum muß ich mir das selige Leben, jenseit des Grabes, so theuer erkaufen?“ Er erfaßt zwar das kleinere Uebel, er erkauft sich das größere Wohl, aber mit grollendem, mit zerrissenem Herzen. Er ist unglücklich auf Erden, um nach dem Tode glücklich zu sein.

15.

Blicken wir von hier aus auf den Staat und die Religion zurück und erwägen die Handlungen, die, gegen den Charakter des Menschen, durch die gesetzten stärkeren Motive erzwungen werden, so tragen sie den Stempel der Legalität, aber sie haben keinen moralischen Werth.

Nun ist die Frage: was ist eine moralische Handlung? Daß sie übereinstimmen muß mit den Urgesetzen des Staates und den Geboten der Religion, oder mit anderen Worten, daß sie legal, dem staatlichen und göttlichen Gesetze gemäß, sein muß, darüber ist noch nie gestritten worden. Alle Moralisten sind darin einig, daß sie dem einen oder anderen Theil des Satzes:

Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva,

sprechen müsse. Dies ist ein unumstößliches Kriterium. Es

reicht aber selbstverständlich nicht aus, und es muß sich ein anderes zu ihm gesellen, um eine moralische Handlung erkennen zu können.

Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation kann nie das zweite Kriterium einer moralischen Handlung sein. Alle Handlungen sind egoistisch, und es ist eine Ausnahme völlig undenkbar, denn entweder handle ich meiner Neigung gemäß, oder gegen meinen Charakter: im ersteren Falle handle ich unbedingt egoistisch und im letzteren nicht anders, indem ich ein Interesse haben muß, wenn ich meinen Charakter zwingen will, weil ich sonst so wenig mich bewegen könnte, wie ein ruhender Stein. Also nicht, weil eine Handlung egoistisch ist, nicht, weil mich die Hoffnung auf Lohn (wozu auch die Zufriedenheit mit mir selbst gehört) oder die Furcht vor Strafe (wozu auch die Unzufriedenheit meines Herzens gehört) dazu trieb, hat sie keinen moralischen Werth: dies kann ihre ethische Bedeutsamkeit niemals aufheben.

Eine Handlung hat moralischen Werth, wenn sie:

1) wie schon bemerkt, den Gesetzen des Staates oder den Geboten der Religion entspricht, d. h. legal ist;
2) gern geschieht, d. h. wenn sie im Handelnden den Zustand tiefer Befriedigung, des reinen Glücks hervorruft.

Es ist klar, daß hiernach alle Diejenigen moralisch handeln, deren Charakter redlich und barmherzig ist, denn aus einem solchen Charakter fließen die moralischen Handlungen von selbst und geben dem Individuum die Befriedigung, welche Jeder empfindet, der seinem Charakter gemäß handeln kann. Aber wie steht es mit Denjenigen, welche keinen angeborenen guten Willen haben? Sind sie keiner moralischen Handlung fähig und können sie im günstigsten Falle nur legal handeln? Nein! Auch ihre Thaten können moralischen Werth haben; doch muß ihr Wille eine vorübergehende oder anhaltende Verwandlung erfahren: er muß sich an der Erkenntniß entzünden, die Erkenntniß muß ihn befruchten, entflammen.

16.

Ich erinnere daran, daß wir uns noch immer auf dem Boden des Staates und des Christenthums befinden.

Alle Handlungen des Menschen fließen mit Nothwendigkeit aus seiner Idee, und ist es ganz gleich, ob sie seinem Charakter gemäß oder gegen seinen Charakter, aber seinem allgemeinen Wohle gemäß, sind. Immer sind sie das Produkt seiner Idee und eines zureichen-

den Motivs. Gegen den Charakter handeln, ohne einen Vortheil davon zu haben, kann schlechterdings Niemand: es ist eine baare Unmöglichkeit. Wohl aber kann Jeder seine Natur unterdrücken, wenn er einen Vortheil davon hat, und ist dann die Handlung so nothwendig, wie jede andere. Sie hat nur eine complicirtere Entstehung, da die Vernunft die Motive sichtet, erwägt, und der Wille dem stärksten folgt.

Nehmen wir nun zunächst einen ungebildeten Bürger, der seine Pflicht gegen den Staat mit Widerwillen, aus Furcht vor Strafe, erfüllt. Dies darf nicht Wunder nehmen, denn er hat keine klare Erkenntniß vom Wesen des Staats. Er hat nie über dasselbe nachgedacht und noch niemals hat sich Jemand die Mühe gegeben, ihn darüber aufzuklären. Dagegen hat er von Jugend auf Klagen über die Lasten des Staates gehört und dann an sich selbst erfahren, wie schmerzlich es ist, einer Institution schwere Opfer zu bringen, deren Nutzen man nicht einsehen kann. Trotzdem gehorcht er, weil er sich zu schwach dazu fühlt, mit der Obrigkeit zu kämpfen.

Jetzt setzen wir, daß die Erkenntniß dieses Menschen auf irgend eine Weise geläutert worden sei. Er empfinde in sich die Angst des Menschen im Naturzustand, er vergegenwärtige sich die Schrecknisse einer eintretenden Anarchie, oder eines Krieges mit fremder Macht auf dem heimathlichen Boden: er sieht die Früchte seines jahrelangen Fleißes in einem Augenblick vernichtet, sieht die Schändung seines Weibes, die Todesgefahr seiner Kinder, seiner Eltern, seiner Geschwister, kurz des Liebsten, was er hat. Er erkenne ferner den Werth des Volkes, zu dem er gehört, und die Achtung, die es bei anderen Völkern genießt: er empfindet Stolz und wünscht aufrichtig, daß es diese Achtung niemals verliere, daß er nie, in der Fremde, mit Verachtung behandelt werde, wenn er sein Vaterland nennt. Schließlich schwelge er noch in der Betrachtung, wie aller Culturfortschritt der Menschheit von der Rivalität der Völkerindividualitäten abhängt, und wie seinem Volke eine ganz besondere Mission in dieser Concurrenz zugefallen ist. Zugleich erkenne er recht klar, daß alles dieses nur erreicht, beziehungsweise vermieden wird, wenn jeder Bürger seine Pflicht voll und ganz erfüllt.

Diese Erkenntniß arbeitet fortan an seinem Willen. Wohl wird der natürliche Egoismus die Stimme erheben und meinen: es ist besser, wenn du die Anderen sich abmühen lässest und doch die

Früchte mit ihnen theilst. Aber die Erkenntniß ruht nicht und weist immer wieder darauf hin, daß Alles nur erreicht werden kann, wenn Jeder seine Pflicht thut. In diesem Kampfe mit sich selbst kann sich der Wille entzünden und die Vaterlandsliebe gebären. Die Erkenntniß, welche gleichsam nur wie ein Stückchen Holz auf der Oberfläche schwamm, kann schwer werden und auf den Grund des Willens sinken. Jetzt werden die verlangten Opfer gern gebracht und den Handelnden erfüllt eine große Befriedigung. Er fühlt sich ferner in Uebereinstimmung mit dem Gesetz, kurz, er handelt moralisch.

Nun wollen wir einen Menschen vornehmen, der widerwillig, nur aus Furcht vor Strafe, Jedem das Seine giebt. In einer günstigen Stunde erkenne er einmal recht deutlich, wie die Beschränkung, die der Staat dem Einzelnen auferlegt, eine durchaus nothwendige ist; wie es zwar angenehmer wäre, sich auf Kosten der Anderen bereichern zu können, daß aber, wenn Jeder dies wollte, der Rückfall in den Naturzustand stattfinden würde; zugleich vergegenwärtige er sich lebhaft den Krieg Aller gegen Alle und die Vortheile, die das Gesetz ihm so reichlich gewährt. Auch verweile er mit Wohlgefallen bei der Vorstellung einer Gesammtheit, von der jedes Glied, im Kleinsten und im Größten, ehrlich handelt. Trotz aller Einwürfe des natürlichen Egoismus kann sich der Wille an dieser Erkenntniß entzünden, und die Tugend der Gerechtigkeit in ihm Wurzel fassen. Es senkt sich gleichsam die Maxime: ich will immer ehrlich und redlich handeln, in's Herz und jede Handlung begleitet seitdem das Gefühl reiner Befriedigung. Er fühlt sich ferner in Uebereinstimmung mit dem Gesetz, d. h. er handelt moralisch.

Schließlich denken wir uns einen gläubigen Christen, der die Noth seiner Nächsten lindert, wo er kann, jedoch nicht aus angeborener Barmherzigkeit, sondern aus Furcht vor der Hölle und um des Lohnes im Himmelreich willen.

Irgend ein Unglück: eine schwere Krankheit, ein großer Verlust, eine ihm widerfahrene bittere Ungerechtigkeit, habe ihn ganz auf sich zurückgeworfen und er suche, da er nirgends Trost finden kann, Trost bei Gott. Er denke über sein vergangenes Leben nach und sehe mit Schmerz, der mit Erstaunen gemischt ist, da er sich noch nie in einer solchen inneren Sammlung befunden hat und ihm deshalb noch nie die alltäglichsten Verhältnisse in so hellem Lichte er-

schienen sind, daß sein Leben Nichts als eine Kette von Noth und Plage, Angst und Pein, großen Leiden und kurzen flüchtigen Freuden gewesen ist. Er lasse ferner das Leben von Bekannten an seinem Geiste vorbeiziehen; er stelle zusammen, was er im Geräusche des Tages erfahren und im Gewirr der Dinge bald aus den Augen verloren hatte, und verwundere sich über die Gruppirung: welche Menge von Unglück auf der einen, welche dürftigen Freuden auf der anderen Seite!

Es ist ein elend jämmerliches Ding um aller Menschen Leben; von Mutterleibe an bis sie in die Erde begraben werden, die unser Aller Mutter ist.

Da ist immer Sorge, Furcht, Hoffnung und zuletzt der Tod; sowohl bei dem, der in hohen Ehren sitzt, als bei dem Geringsten auf Erden. Sowohl bei dem, der Seiden und Krone trägt, als bei dem, der einen groben Kittel an hat; da ist immer Zorn, Eifer, Widerwärtigkeit, Unfriede und Todesgefahr, Neid und Zank. (Jesus Sirach. 40. Cap.)

Und nun vergegenwärtige er sich die Todesstunde, die über kurz oder lang kommen muß. Nicht an die Hölle denke er, sondern es schwebe ihm, in vollem Contrast zu dem eben erwogenen qualvollen irdischen Leben, das ewige Leben im Schooße Gottes vor. Er denkt es frei von Sorge, frei von Kummer, Noth, Unfrieden, Neid, Zank, frei von Unlust und physischem Schmerz, frei von Bewegung, frei von Geburtund Tod, und dann: voll von Seligkeit. Er erinnert sich des unaussprechlich glücklichen Zustandes seines Herzens, als er ganz versunken war in aesthetischer Contemplation und denkt sich nun einen solchen Zustand, ohne Unterbrechung, beim Anblick Gottes und der Herrlichkeiten seines Reichs, wogegen ja das Schönste in dieser Welt unrein und häßlich sein muß. Ewige, selige Contemplation!

Da kann ihn eine gewaltige Sehnsucht, ein heftiges Verlangen, wie er noch keines empfunden hat, ergreifen und sein Wille sich entzünden. Das Herz hat den Gedanken ergriffen und läßt ihn nicht mehr los: der Gedanke ist zur Denkungsart geworden. Nur auf Eines ist fortan das Verlangen gerichtet: auf das ewige Leben und seinen Frieden. Und in dem Maße, als dieses Verlangen glühender wird, stirbt er mehr und mehr der Welt ab. Alle Motive, die seinen Charakter erregen könnten, werden von dem einen Motiv: selig nach dem Tode zu sein, besiegt, und der Dorn-

busch trägt thatsächlich Aprikosen, ohne daß ein Wunder oder ein Zeichen geschehen wäre. Es ist, als ob die Thaten aus einem guten Willen flössen und sie tragen den Stempel der Moralität. Der Mensch handelt in Uebereinstimmung mit den Geboten Gottes, an den er fest glaubt, und er hat das Himmelreich schon auf Erden; denn was ist das Himmelreich Anderes, als Herzensfrieden?

„Sehet das Reich Gottes ist inwendig in euch."

17.

Die Umwandlung des Willens durch Erkenntniß ist eine Thatsache, an der die Philosophie nicht vorübergehen darf; ja, sie ist das wichtigste und bedeutsamste Phänomen in dieser Welt. Sie ist aber selten. Sie vollzieht sich an Einzelnen in der Stille und manchmal geräuschvoll an Mehreren zu gleicher Zeit, immer mit Nothwendigkeit.

Die Erkenntniß ist Bedingung, und zwar die klare Erkenntniß eines sicheren, großen Vortheils, der alle anderen Vortheile überwiegt. Dies müssen wir festhalten als eine Fundamental-Wahrheit der Ethik. Die heiligste Handlung ist nur scheinbar selbstlos; sie ist, wie die gemeinste und niederträchtigste, egoistisch, denn kein Mensch kann gegen sein Ich, sein Selbst, handeln: es ist schlechterdings unmöglich.

Es ist aber ein Unterschied zu machen, da illegale, legale und moralische Handlungen streng von der Philosophie auseinander gehalten werden können, ob sie gleich alle egoistisch sind, und sage ich deshalb, daß alle illegalen (vom Gesetze verbotenen) und alle legalen (mit Widerwillen, aus Furcht vor Strafe ausgeführten) Handlungen dem natürlichen Egoismus und alle moralischen Handlungen (sie mögen aus einem angeborenen guten oder aus einem entzündeten Willen entspringen) dem geläuterten Egoismus entfließen. Hierdurch sind sämmtliche menschlichen Handlungen, welche den Ethiker interessiren, classificirt. Ihr nothwendig egoistischer Charakter ist gewahrt und dennoch ein wesentlicher Unterschied gesetzt. Man kann auch sagen: der Egoismus ist die gemeinschaftliche Wurzel zweier Stämme: des natürlichen (rohen) und des geläuterten Egoismus, und zu irgend einem dieser Stämme gehört jede Handlung.

18.

Je größer der Vortheil ist, je sicherer er ist, desto schneller entzündet sich der Wille an einer klaren Erkenntniß desselben; ja es ist sicher, daß der Wille sich entzünden muß, wenn der Vortheil alle anderen schwer überwiegt und von dem betreffenden Individuum nicht angezweifelt wird. Es ist hierbei ganz gleichgültig, ob der Vortheil wirklich ein großer und sicherer ist, oder ob er nur in der Einbildung als ein solcher besteht. Mögen alle Anderen ihn verurtheilen und belachen, wenn nur das betreffende Individuum nicht an demselben zweifelt und von seiner Größe durchdrungen ist.

Die Geschichte belegt die Thatsache der moralischen Entzündung des Willens unwidersprechlich. Man wird einerseits nicht an der wahren und echten Vaterlandsliebe der Griechen zur Zeit der Perserkriege, andererseits nicht daran zweifeln, daß gerade ihnen das Leben besonders werthvoll erscheinen mußte; denn was fehlte diesem begnadeten Volke? Es war der einzige Zweig der Menschheit, der eine schöne glückliche Jugend hatte; allen anderen erging es wie den Individuen, die, durch irgend welche Umstände, nicht zum Bewußtsein ihrer Jugend kommen und das ihnen vorenthaltene Glück erst sterbend verschmerzen. Und gerade weil die Griechen das Leben in ihrem Lande zu schätzen wußten, mußten sie in gluthvoller Vaterlandsliebe ihre Bürgerpflicht ausüben; denn sie waren ein kleines Volk, als sie von der colossalen Uebermacht der Perser angegriffen wurden, Jeder mußte überzeugt sein, daß nur dann, wenn Jeder mit seinem Leben einstand, der Sieg möglich wäre, und Jeder wußte, welches Loos ihm eine Niederlage brachte: Fortschleppung in die Sklaverei. Da mußte sich der Wille entzünden, da mußte jeder Mund aussprechen: lieber den Tod!

Wie anders, beiläufig bemerkt, liegen die Verhältnisse heutzutage. Gewiß verliert noch ein besiegtes Culturvolk viel; aber der Nachtheil ist bedeutend kleiner als früher, und die meisten Individuen kommen gar nicht dazu, ihn zu erkennen. Dabei wirkt das zersetzende Gift des Kosmopolitismus, das, in den jetzigen Verhältnissen, nur mit der größten Vorsicht einem Volke eingegeben werden darf, wenn es günstig wirken soll. „Alle Menschen sind Brüder; wir kämpfen nicht gegen unsere Brüder; die Welt ist unser Vaterland“; so rufen die unreifsten Geister, die nicht einmal die Geschichte ihres ..es, geschweige den mühesamen Gang der Menschheit nach einem

einzigen großen, unwandelbaren Gesetze kennen, das sich in den verschiedensten Gestaltungen offenbart. Und darum trifft man jetzt so selten die echte ausdauernde Vaterlandsliebe an, die nicht verwechselt werden darf mit Rauflust oder mit dem rasch verfliegenden patriotischen Rausch. —

Ferner bewirkte der echte felsenfeste Glaube die plötzlichsten Bekehrungen. Man erinnere sich an die erhebenden Erscheinungen aus den drei ersten Jahrhunderten des Christenthums. Menschen, welche noch am Tage vor ihrer Umwandlung durch und durch weltlich gesinnt waren, schwelgten und praßten, dachten auf einmal an nichts Anderes mehr, als an das Heil ihrer unsterblichen Seele und verhauchten gern ihr Leben unter den gräßlichsten Martern. War ein Wunder geschehen? In keiner Weise! Sie hatten deutlich erkannt, wo ihr Heil lag; sie hatten erkannt, daß Jahre der Qual Nichts sind, gehalten gegen eine qualvolle Ewigkeit; daß das glücklichste irdische Leben Nichts ist gegen die ewige Seligkeit. Und die Unsterblichkeit der Seele, sowie ein Gericht, wie die Kirche es lehrte, wurde geglaubt. Da mußte der Mensch in die Wiedergeburt, da mußte sich der Wille entzünden, wie der Stein zur Erde muß. Wie er vorher prassen und ängstlich bemüht sein mußte, jeden Schmerz von sich abzuhalten, so mußte er jetzt den Armen seine Habe schenken und gehen, um zu bekennen: „ich bin ein Christ“; denn es war einfach über Nacht ein unwiderstehlich starkes Motiv in sein Wissen getreten:

> Wer mich bekennt vor den Menschen, den will ich bekennen vor meinem himmlischen Vater. (Matth. 10.)
>
> Selig sind, die um Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihr. (Matth. 5.)

Die Atmosphäre war so erfüllt von der neuen Lehre, daß sie sogar eine geistige Epidemie hervorrief. Es drängten sich ganze Massen um das Tribunal der römischen Statthalter und erflehten den qualvollsten Tod. Wie Tertullian erzählt, rief ein Prätor einer solchen Menge zu: „Elende! Wenn ihr sterben wollt, so habt ihr ja Stricke und Abgründe“. Er wußte nicht, daß es sich um das Himmelreich handelte und dieses am leichtesten, der Verheißung gemäß, durch den Märtyrertod erlangt wurde.

Sehen wir indessen von den Märtyrern ab und betrachten die einfacheren Erscheinungen, so strahlt uns von allen Seiten die reine echte Nächstenliebe bei Menschen entgegen, aus deren Charakter sie

nicht fließen konnte. Sie waren Alle wie verwandelt, aber — das wollen wir fest halten — mit Nothwendigkeit, auf ganz natürliche Weise.

19.

Die moralische Entzündung des Willens ist eine Thatsache, die ich im Vorhergehenden rein immanent zu erklären versuchte. Sie ist eine Thatsache, wie die Umwandlung des normalen Zustandes einer chemischen Idee in den electrischen, wie die Umwandlung des normalen Zustandes des Menschen in den Affekt. Ich will sie die moralische Begeisterung nennen. Sie ist, wie die aesthetische, eine Doppelbewegung, aber wesentlich von ihr verschieden. Zunächst ist sie nicht, wie diese, eine zusammenhängende Bewegung, denn ihre Theile liegen in der Zeit weit auseinander. Der erste Theil, zusammengerückt, ist ein durch geniales Erkennen hervorgerufenes heftiges Schwanken des Willens zwischen Lust und Unlust, während der erste Theil der aesthetischen Begeisterung der schmerzlose aesthetische Zustand ist. Ihr zweiter Theil dagegen ist kein heftiges Ausströmen des Willens, sondern der reine Herzensfriede. Dieser Herzensfriede ist einer Steigerung fähig, was sehr merkwürdig ist. Er kann sich nämlich, unter dem fortgesetzten Einfluß der klaren Erkenntniß (also nicht durch die Unlust einer Begierde), steigern zu:

1) dem moralischen Muth,
2) der moralischen Freude,
3) der moralischen Liebe.

Das Individuum, welches in der moralischen Begeisterung steht, sie sei nun eine vorübergehende oder anhaltende, sie sei auf dem reinen Boden des Staates, oder mit Hülfe des Glaubens, oder durch den Glauben allein entstanden, hat nur das eine Ziel im Auge, wo sein wirklicher oder vermeintlicher Vortheil liegt, und für alles Andere ist es todt. So stößt der Edle, der sich an der Mission seines Vaterlandes entzündet hat, Weib und Kind zurück mit den Worten: „bettelt, wenn ihr hungrig seid“; so bricht der Gerechte lieber am Wege zusammen und verhungert stumm, als daß er seine reine, lichte Seele mit Schlechtigkeit beflecke; so verläßt der Heilige seine Mutter, seine Schwestern und Brüder, ja, er verleugnet sie und spricht: „wer ist meine Mutter und meine Brüder?“ denn alle

Bande, die ihn an die Welt gefesselt hielten, sind zerrissen, und nur sein ewiges Leben hält sein ganzes Wesen gefangen.

20.

Wir haben gesehen, daß eine moralische Handlung darin besteht, daß sie mit den Satzungen des Staates und des Christenthums übereinstimmt und gern geschieht, und haben dabei keinen Unterschied gemacht, ob sie aus einem ursprünglich guten, oder einem entzündeten Willen entspringt. Wir haben ferner gesehen, daß sich der Wille nur an der klaren Erkenntniß eines großen Vortheils entzünden kann. Dies ist sehr wichtig und muß festgehalten werden.

Es erhellt endlich aus dem Bisherigen, daß ein echter Christ, dessen Wille sich durch und durch an der Lehre des milden Heilands entzündet hat — also ein Heiliger — der denkbar glücklichste Mensch ist; denn sein Wille ist einem klaren Wasserspiegel zu vergleichen, der so tief liegt, daß ihn der stärkste Sturm nicht kräuseln kann. Er hat den vollen und ganzen inneren Frieden, den Nichts mehr auf dieser Welt, und wäre es das, was die Menschen als das größte Unglück ansehen, beunruhigen und trüben kann. Hierbei wollen wir auch bemerken, daß die Umwandlung zwar nur geschehen kann durch die klare Erkenntniß des großen Vortheils, daß aber, nachdem sie sich vollzogen hat, die Hoffnung auf das Himmelreich nach dem Tode ganz verschwinden kann, wie das Zeugniß „vergotteter" Menschen (wie die Mystiker sagen) deutlich beweist. Der Grund liegt zu Tage. Sie stehen in einer solchen inneren Freudigkeit, Ruhe und Unanfechtbarkeit, daß ihnen Alles gleichgültig wird: das Leben, der Tod und das Leben nach dem Tode. Sie haben an ihrem Zustand die Gewißheit, daß er gar nicht vergehen kann, und das Himmelreich, das in ihnen ist, schließt das Himmelreich, das erst kommen soll, vollkommen in sich. Sie leben unaussprechlich selig in der Gegenwart allein, d. h. im Gefühl beständiger innerer Unbeweglichkeit, wenn dies auch nur eine Täuschung ist; oder mit anderen Worten: der flüchtige Zustand der tiefsten aesthetischen Contemplation ist beim Heiligen permanent geworden, er dauert immer fort, weil Nichts in der Welt im Stande ist, den innersten Kern des Individuums zu bewegen. Und wie bei der aesthetischen Contemplation das Subjekt sowohl, als das Objekt, aus der Zeit herausgehoben sind, so lebt auch der Heilige zeitlos;

ihm ist unbeschreiblich wohl in dieser scheinbaren Ruhe, dieser dauernden inneren Unbeweglichkeit, ob sich gleich noch der äußere Mensch bewegen, empfinden und leiden muß. Und dieses Leben würde er nicht lassen:

ob er auch eines Engels Leben dafür haben möchte.

(Der Franckforter.)

Hier finde auch die Ekstase oder die intellectuelle Wonne einen Platz. Sie ist wesentlich von dem gleichmäßigen, ruhigen Frieden des Heiligen verschieden. Sie entspringt der heftigen Begierde, das Reich Gottes schon in dieser Welt zu sehen. Der Wille, durch Kasteiung und Einsamkeit in die furchtbarste Aufregung gebracht, concentrirt seine ganze Kraft in einem einzigen Organ. Er zieht sich aus dem peripherischen Nervensysteme zurück und flüchtet sich gleichsam in das Gehirn. Das Nervenleben wird dadurch auf die höchstmögliche Stufe getrieben, die Eindrücke der Sinne werden vollständig überwunden, und nun zeichnet der Geist in die Leere, wie im Schlafe, das, was der Wille so sehr zu erblicken verlangt. Aber während der Vision sind die Augen des Verzückten offen und sein Bewußtsein ist klarer und heller als je. In der Verzückung muß der Mensch die denkbar höchste Wonne empfinden, weshalb man den Zustand auch sehr treffend die intellectuelle Wonne genannt hat; aber wie theuer wird sie erkauft! Die Unlust vorher und die furchtbare Erschlaffung nachher machen sie zum kostspieligsten Genuß.

21.

Die immanente Philosophie muß den Zustand des Heiligen als den glücklichsten anerkennen; aber kann sie die Ethik schließen, nachdem sie das größte Glück des Menschen beleuchtet und gezeigt hat, wie auch ein schlechter Wille, trotzdem ihm das liberum arbitrium fehlt, seiner theilhaftig werden kann? Durchaus nicht. Denn wenn auch der echte Heilige:

in einer Freiheit steht, also daß er verloren hat Furcht der Pein oder der Hölle und Hoffnung des Lohns oder des Himmelreichs,

(Der Franckforter.)

so konnte sich doch nur sein Wille entzünden an dieser Hoffnung des Lohns oder des Himmelreichs, weil es ein Fundamentalsatz der immanenten Ethik ist, den die Erfahrung immer und immer bestätigt, daß der Mensch ohne Vortheil so wenig gegen seinen Charakter

handeln kann, wie das Wasser bergauf laufen kann ohne entsprechenden Druck.

Es ist also der Glaube eine conditio sine qua non des seligsten Zustands, während sich die immanente Philosophie nur vorübergehend, um die Ethik zu entwickeln, gleichsam ihr Gebiet abzustecken, auf den Boden des Christenthums stellen durfte. Das Resultat unserer bisherigen Forschungen ist demnach, daß wir wohl den glücklichsten Zustand des Menschen gefunden haben, aber unter einer Voraussetzung, die wir nicht anerkennen dürfen, und die Ethik kann nicht eher abgeschlossen werden, als bis wir untersucht haben, ob dieser selige Zustand auch aus einem immanenten Erkenntnißgrunde fließen kann, oder ob er schlechterdings Jedem, der nicht glauben kann, verschlossen ist, d. h. wir stehen vor dem wichtigsten Problem der Ethik. Gewöhnlich faßt man dasselbe in die Frage nach der wissenschaftlichen Grundlage der Moral, d. h. ob auch Moral begründet werden könne, ohne Dogmen, ohne die Annahme eines offenbarten göttlichen Willens. Hatte St. Johannes Recht, als er schrieb:

> Wer ist aber, der die Welt überwindet, ohne der da glaubet, daß Jesus Gottes Sohn ist? (1. Epist. 5, 5.)

22.

Die immanente Philosophie, welche keine anderen Quellen, als die offen vor den Augen Aller liegende Natur und unser Inneres anerkennen kann, verwirft die Annahme einer verborgenen einfachen Einheit in, über oder hinter der Welt. Sie kennt nur unzählige Ideen, d. h. individuelle Willen zum Leben, die, in ihrer Gesammtheit, eine fest in sich geschlossene Collectiv-Einheit bilden.

Wir erkennen mithin auf unserem jetzigen Standpunkte keine andere Autorität zunächst an, als die von den Menschen errichtete des Staates. Sie ist mit Nothwendigkeit in die Erscheinung getreten, weil der mit Vernunft begabte Wille, nach richtiger Erkenntniß des Wesens zweier Uebel, das kleinere wählen muß. Er kann nicht anders handeln; denn sehen wir einen Menschen von zwei Uebeln das größere wählen, so haben wir uns entweder in der Beurtheilung geirrt, weil wir uns nicht in die Individualität des Wählenden versenken konnten, oder er hat nicht erkannt, daß das gewählte Uebel das größere war. Hätte er in letzterem Falle unseren

Geist gehabt, der sich über die Wahl wundert, so hätte er nicht wählen können, wie er gewählt hat. Dieses Gesetz steht so fest wie das, daß jede Wirkung eine Ursache haben muß.

Der einsichtige Mensch kann nicht wollen, daß der Staat vernichtet werde. Wer dies aufrichtig will, der will nur eine vorübergehende Außerkraftsetzung der Gesetze, nämlich so lange, als er Zeit braucht, um sich eine günstige Situation zu verschaffen. Hat er diese erlangt, so will er mit derselben Inbrunst den Schutz der Gesetze, mit der er vorher deren Suspension wollte.

Der Staat ist also für die natürlichen Egoisten ein nothwendiges Uebel, welches sie ergreifen müssen, weil es das kleinere von zweien ist. Stießen sie es wieder um, so würden sie das größere dafür in Händen haben.

Der Staat verlangt nur Aufrechterhaltung des Staatsvertrags, strenge Erfüllung der eingegangenen Verpflichtung, nämlich die Gesetze zu achten und den Staat zu erhalten. Wir dürfen annehmen, daß so gut wie kein Mensch diese Pflichten gern erfüllt; denn selbst der Mensch mit einem guten Herzen wird nicht immer redlich gegen seine Mitmenschen handeln und meistens ungern dem Staate zahlen, sowie unwillig seiner Militärpflicht genügen, wenn ihn nicht unüberwindliche Neigung zum Soldatenstand zieht. Wir wollen indessen vorsichtig zugestehen, daß es Menschen giebt, die von Natur aus von unverbrüchlicher Redlichkeit sind und ihr Vaterland aufrichtig und von Herzen lieben. Sie geben Jedem das Seine gern und bringen gern dem Staate die Opfer, welche er zu seiner Erhaltung von ihnen fordern muß. Ihr Friede — ihr Glück — wird demnach durch alle diese Handlungen nicht gestört. Wir scheiden sie aus und beschäftigen uns jetzt mit jenen, welche nur aus Furcht vor Strafe und mit dem größten Widerwillen den Staatsgesetzen sich unterwerfen. Sie haben keinen Frieden in sich und sind unglücklich vor den Gesetzen. Ihr Charakter zieht sie nach dieser Richtung und die Gewalt nach jener. So werden sie hin- und hergezerrt und stehen Qualen aus. Fallen sie auf die Seite der Gewalt, so opfern sie mit grollendem Herzen; folgen sie dagegen ihrer Neigung, weil das angedrohte Uebel durch Reflexion (Wahrscheinlichkeit, nicht entdeckt zu werden) kraftlos wird, so schweben sie, nach vollbrachter That, in Furcht vor Entdeckung und werden ihres Gewinns nicht froh. Wird gar das Verbrechen entdeckt und trifft sie die Strafe, so quält

das Gewissen in unerträglicher Weise, und gegen den Zwang und die endlose Kette von Entbehrungen stürmt ohne Ruhe das freiheitsbedürftige Herz an: erfolglos und unglücklich.

Nun gehen wir weiter und denken uns, daß viele solcher Menschen, die nur aus Furcht vor Strafe gehorsam sind, sich an der klaren Erkenntniß ihres Vortheils entzünden. Wir sehen einstweilen davon ab, daß der erkannte Vortheil der Redlichkeit, wie er aus einer Betrachtung, wie die oben angestellte, hervorspringen könnte, so gut wie nicht wirken kann. Sehr schön drückt dies St. Paulus in dem Satze aus:

> Das Gesetz richtet nur Zorn an; denn wo das Gesetz nicht ist, da ist auch keine Uebertretung. Derhalben muß die Gerechtigkeit durch den Glauben kommen. (Röm. 4, 15. 16.)

Wir sehen ferner davon ab, daß der erkannte Vortheil des Staatsschutzes heutzutage gleichfalls den Willen nur höchst selten entzünden kann und nehmen an, daß die Entzündung überhaupt zu Stande komme.

Auf diese Weise haben wir, mit Absicht auf die Gesetze, glückliche Menschen im Staate: Gerechte durch natürliche Anlage und Gerechte durch erleuchteten Willen. Ja wir wollen so weit gehen und annehmen, es gäbe nur Gerechte in unserem Staate. In diesem Staate leben mithin alle Bürger in Uebereinstimmung mit den Gesetzen und werden durch die Forderungen der staatlichen Autorität nicht unglücklich. Jeder giebt Jedem das Seine, aber auch nicht mehr. Es herrscht volle Redlichkeit im ganzen Verkehr; Niemand betrügt; Alle sind ehrlich. Kommt aber ein hungriger Armer zu ihnen und verlangt ein Stückchen Brod, so schlagen sie die Thüre vor ihm zu, mit Ausnahme Derjenigen, welche barmherzig sind; denn würden diese nicht geben, so würden sie ja gegen ihren Charakter handeln und unglücklich sein.

Wir haben mithin in unserem Staate nur eine beschränkte Moralität; denn alle Handlungen, die in Uebereinstimmung mit den Gesetzen sind und gern geschehen, haben moralischen Werth und sind nicht bloß legal. Der Barmherzige aber handelt nicht moralisch, wenn er die Nothleidenden aufrichtet, so wenig wie der Hartherzige illegal handelt, wenn er den Armen vor seiner Thüre verhungern läßt; denn es ist kein Gesetz vorhanden, welches Wohlthätigkeit

schienen sind, daß sein Leben Nichts als eine Kette von Noth und Plage, Angst und Pein, großen Leiden und kurzen flüchtigen Freuden gewesen ist. Er lasse ferner das Leben von Bekannten an seinem Geiste vorbeiziehen; er stelle zusammen, was er im Geräusche des Tages erfahren und im Gewirr der Dinge bald aus den Augen verloren hatte, und verwundere sich über die Gruppirung: welche Menge von Unglück auf der einen, welche dürftigen Freuden auf der anderen Seite!

> Es ist ein elend jämmerliches Ding um aller Menschen Leben; von Mutterleibe an bis sie in die Erde begraben werden, die unser Aller Mutter ist.
>
> Da ist immer Sorge, Furcht, Hoffnung und zuletzt der Tod; sowohl bei dem, der in hohen Ehren sitzt, als bei dem Geringsten auf Erden. Sowohl bei dem, der Seiden und Krone trägt, als bei dem, der einen groben Kittel an hat; da ist immer Zorn, Eifer, Widerwärtigkeit, Unfriede und Todesgefahr, Neid und Zank. (Jesus Sirach. 40. Cap.)

Und nun vergegenwärtige er sich die Todesstunde, die über kurz oder lang kommen muß. Nicht an die Hölle denke er, sondern es schwebe ihm, in vollem Contrast zu dem eben erwogenen qualvollen irdischen Leben, das ewige Leben im Schooße Gottes vor. Er denkt es frei von Sorge, frei von Kummer, Noth, Unfrieden, Neid, Zank, frei von Unlust und physischem Schmerz, frei von Bewegung, frei von Geburtund Tod, und dann: voll von Seligkeit. Er erinnert sich des unaussprechlich glücklichen Zustandes seines Herzens, als er ganz versunken war in aesthetischer Contemplation und denkt sich nun einen solchen Zustand, ohne Unterbrechung, beim Anblick Gottes und der Herrlichkeiten seines Reichs, wogegen ja das Schönste in dieser Welt unrein und häßlich sein muß. Ewige, selige Contemplation!

Da kann ihn eine gewaltige Sehnsucht, ein heftiges Verlangen, wie er noch keines empfunden hat, ergreifen und sein Wille sich entzünden. Das Herz hat den Gedanken ergriffen und läßt ihn nicht mehr los: der Gedanke ist zur Denkungsart geworden. Nur auf Eines ist fortan das Verlangen gerichtet: auf das ewige Leben und seinen Frieden. Und in dem Maße, als dieses Verlangen glühender wird, stirbt er mehr und mehr der Welt ab. Alle Motive, die seinen Charakter erregen könnten, werden von dem einen Motiv: selig nach dem Tode zu sein, besiegt, und der Dorn-

busch trägt thatsächlich Aprikosen, ohne daß ein Wunder oder ein Zeichen geschehen wäre. Es ist, als ob die Thaten aus einem guten Willen flössen und sie tragen den Stempel der Moralität. Der Mensch handelt in Uebereinstimmung mit den Geboten Gottes, an den er fest glaubt, und er hat das Himmelreich schon auf Erden; denn was ist das Himmelreich Anderes, als Herzensfrieden?

„Sehet das Reich Gottes ist inwendig in euch."

17.

Die Umwandlung des Willens durch Erkenntniß ist eine Thatsache, an der die Philosophie nicht vorübergehen darf; ja, sie ist das wichtigste und bedeutsamste Phänomen in dieser Welt. Sie ist aber selten. Sie vollzieht sich an Einzelnen in der Stille und manchmal geräuschvoll an Mehreren zu gleicher Zeit, immer mit Nothwendigkeit.

Die Erkenntniß ist Bedingung, und zwar die klare Erkenntniß eines sicheren, großen Vortheils, der alle anderen Vortheile überwiegt. Dies müssen wir festhalten als eine Fundamental-Wahrheit der Ethik. Die heiligste Handlung ist nur scheinbar selbstlos; sie ist, wie die gemeinste und niederträchtigste, egoistisch, denn kein Mensch kann gegen sein Ich, sein Selbst, handeln: es ist schlechterdings unmöglich.

Es ist aber ein Unterschied zu machen, da illegale, legale und moralische Handlungen streng von der Philosophie auseinander gehalten werden können, ob sie gleich alle egoistisch sind, und sage ich deshalb, daß alle illegalen (vom Gesetze verbotenen) und alle legalen (mit Widerwillen, aus Furcht vor Strafe ausgeführten) Handlungen dem natürlichen Egoismus und alle moralischen Handlungen (sie mögen aus einem angeborenen guten oder aus einem entzündeten Willen entspringen) dem geläuterten Egoismus entfließen. Hierdurch sind sämmtliche menschlichen Handlungen, welche den Ethiker interessiren, classificirt. Ihr nothwendig egoistischer Charakter ist gewahrt und dennoch ein wesentlicher Unterschied gesetzt. Man kann auch sagen: der Egoismus ist die gemeinschaftliche Wurzel zweier Stämme: des natürlichen (rohen) und des geläuterten Egoismus, und zu irgend einem dieser Stämme gehört jede Handlung.

18.

Je größer der Vortheil ist, je sicherer er ist, desto schneller entzündet sich der Wille an einer klaren Erkenntniß desselben; ja es ist sicher, daß der Wille sich entzünden muß, wenn der Vortheil alle anderen schwer überwiegt und von dem betreffenden Individuum nicht angezweifelt wird. Es ist hierbei ganz gleichgültig, ob der Vortheil wirklich ein großer und sicherer ist, oder ob er nur in der Einbildung als ein solcher besteht. Mögen alle Anderen ihn verurtheilen und belachen, wenn nur das betreffende Individuum nicht an demselben zweifelt und von seiner Größe durchdrungen ist.

Die Geschichte belegt die Thatsache der moralischen Entzündung des Willens unwidersprechlich. Man wird einerseits nicht an der wahren und echten Vaterlandsliebe der Griechen zur Zeit der Perserkriege, andererseits nicht daran zweifeln, daß gerade ihnen das Leben besonders werthvoll erscheinen mußte; denn was fehlte diesem begnadeten Volke? Es war der einzige Zweig der Menschheit, der eine schöne glückliche Jugend hatte; allen anderen erging es wie den Individuen, die, durch irgend welche Umstände, nicht zum Bewußtsein ihrer Jugend kommen und das ihnen vorenthaltene Glück erst sterbend verschmerzen. Und gerade weil die Griechen das Leben in ihrem Lande zu schätzen wußten, mußten sie in gluthvoller Vaterlandsliebe ihre Bürgerpflicht ausüben; denn sie waren ein kleines Volk, als sie von der colossalen Uebermacht der Perser angegriffen wurden, Jeder mußte überzeugt sein, daß nur dann, wenn Jeder mit seinem Leben einstand, der Sieg möglich wäre, und Jeder wußte, welches Loos ihm eine Niederlage brachte: Fortschleppung in die Sklaverei. Da mußte sich der Wille entzünden, da mußte jeder Mund aussprechen: lieber den Tod!

Wie anders, beiläufig bemerkt, liegen die Verhältnisse heutzutage. Gewiß verliert noch ein besiegtes Culturvolk viel; aber der Nachtheil ist bedeutend kleiner als früher, und die meisten Individuen kommen gar nicht dazu, ihn zu erkennen. Dabei wirkt das zersetzende Gift des Kosmopolitismus, das, in den jetzigen Verhältnissen, nur mit der größten Vorsicht einem Volke eingegeben werden darf, wenn es günstig wirken soll. „Alle Menschen sind Brüder; wir kämpfen nicht gegen unsere Brüder; die Welt ist unser Vaterland“; so rufen die unreifsten Geister, die nicht einmal die Geschichte ihres Landes, geschweige den mühesamen Gang der Menschheit nach einem

einzigen großen, unwandelbaren Gesetze kennen, das sich in den verschiedensten Gestaltungen offenbart. Und darum trifft man jetzt so selten die echte ausdauernde Vaterlandsliebe an, die nicht verwechselt werden darf mit Rauflust oder mit dem rasch verfliegenden patriotischen Rausch. —

Ferner bewirkte der echte felsenfeste Glaube die plötzlichsten Bekehrungen. Man erinnere sich an die erhebenden Erscheinungen aus den drei ersten Jahrhunderten des Christenthums. Menschen, welche noch am Tage vor ihrer Umwandlung durch und durch weltlich gesinnt waren, schwelgten und praßten, dachten auf einmal an nichts Anderes mehr, als an das Heil ihrer unsterblichen Seele und verhauchten gern ihr Leben unter den gräßlichsten Martern. War ein Wunder geschehen? In keiner Weise! Sie hatten deutlich erkannt, wo ihr Heil lag; sie hatten erkannt, daß Jahre der Qual Nichts sind, gehalten gegen eine qualvolle Ewigkeit; daß das glücklichste irdische Leben Nichts ist gegen die ewige Seligkeit. Und die Unsterblichkeit der Seele, sowie ein Gericht, wie die Kirche es lehrte, wurde geglaubt. Da mußte der Mensch in die Wiedergeburt, da mußte sich der Wille entzünden, wie der Stein zur Erde muß. Wie er vorher prassen und ängstlich bemüht sein mußte, jeden Schmerz von sich abzuhalten, so mußte er jetzt den Armen seine Habe schenken und gehen, um zu bekennen: „ich bin ein Christ“; denn es war einfach über Nacht ein unwiderstehlich starkes Motiv in sein Wissen getreten:

> Wer mich bekennt vor den Menschen, den will ich bekennen vor meinem himmlischen Vater. (Matth. 10.)
>
> Selig sind, die um Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihr. (Matth. 5.)

Die Atmosphäre war so erfüllt von der neuen Lehre, daß sie sogar eine geistige Epidemie hervorrief. Es drängten sich ganze Massen um das Tribunal der römischen Statthalter und erflehten den qualvollsten Tod. Wie Tertullian erzählt, rief ein Prätor einer solchen Menge zu: „Elende! Wenn ihr sterben wollt, so habt ihr ja Stricke und Abgründe“. Er wußte nicht, daß es sich um das Himmelreich handelte und dieses am leichtesten, der Verheißung gemäß, durch den Märtyrertod erlangt wurde.

Sehen wir indessen von den Märtyrern ab und betrachten die einfacheren Erscheinungen, so strahlt uns von allen Seiten die reine echte Nächstenliebe bei Menschen entgegen, aus deren Charakter sie

nicht fließen konnte. Sie waren Alle wie verwandelt, aber — das wollen wir fest halten — mit Nothwendigkeit, auf ganz natürliche Weise.

19.

Die moralische Entzündung des Willens ist eine Thatsache, die ich im Vorhergehenden rein immanent zu erklären versuchte. Sie ist eine Thatsache, wie die Umwandlung des normalen Zustandes einer chemischen Idee in den electrischen, wie die Umwandlung des normalen Zustandes des Menschen in den Affekt. Ich will sie die moralische Begeisterung nennen. Sie ist, wie die aesthetische, eine Doppelbewegung, aber wesentlich von ihr verschieden. Zunächst ist sie nicht, wie diese, eine zusammenhängende Bewegung, denn ihre Theile liegen in der Zeit weit auseinander. Der erste Theil, zusammengerückt, ist ein durch geniales Erkennen hervorgerufenes heftiges Schwanken des Willens zwischen Lust und Unlust, während der erste Theil der aesthetischen Begeisterung der schmerzlose aesthetische Zustand ist. Ihr zweiter Theil dagegen ist kein heftiges Ausströmen des Willens, sondern der reine Herzensfriede. Dieser Herzensfriede ist einer Steigerung fähig, was sehr merkwürdig ist. Er kann sich nämlich, unter dem fortgesetzten Einfluß der klaren Erkenntniß (also nicht durch die Unlust einer Begierde), steigern zu:

1) dem moralischen Muth,
2) der moralischen Freude,
3) der moralischen Liebe.

Das Individuum, welches in der moralischen Begeisterung steht, sie sei nun eine vorübergehende oder anhaltende, sie sei auf dem reinen Boden des Staates, oder mit Hülfe des Glaubens, oder durch den Glauben allein entstanden, hat nur das eine Ziel im Auge, wo sein wirklicher oder vermeintlicher Vortheil liegt, und für alles Andere ist es todt. So stößt der Edle, der sich an der Mission seines Vaterlandes entzündet hat, Weib und Kind zurück mit den Worten: „bettelt, wenn ihr hungrig seid“; so bricht der Gerechte lieber am Wege zusammen und verhungert stumm, als daß er seine reine, lichte Seele mit Schlechtigkeit beflecke; so verläßt der Heilige seine Mutter, seine Schwestern und Brüder, ja, er verleugnet sie und spricht: „wer ist meine Mutter und meine Brüder?“ denn alle

Bande, die ihn an die Welt gefesselt hielten, sind zerrissen, und nur sein ewiges Leben hält sein ganzes Wesen gefangen.

20.

Wir haben gesehen, daß eine moralische Handlung darin besteht, daß sie mit den Satzungen des Staates und des Christenthums übereinstimmt und gern geschieht, und haben dabei keinen Unterschied gemacht, ob sie aus einem ursprünglich guten, oder einem entzündeten Willen entspringt. Wir haben ferner gesehen, daß sich der Wille nur an der klaren Erkenntniß eines großen Vortheils entzünden kann. Dies ist sehr wichtig und muß festgehalten werden.

Es erhellt endlich aus dem Bisherigen, daß ein echter Christ, dessen Wille sich durch und durch an der Lehre des milden Heilands entzündet hat — also ein Heiliger — der denkbar glücklichste Mensch ist; denn sein Wille ist einem klaren Wasserspiegel zu vergleichen, der so tief liegt, daß ihn der stärkste Sturm nicht kräuseln kann. Er hat den vollen und ganzen inneren Frieden, den Nichts mehr auf dieser Welt, und wäre es das, was die Menschen als das größte Unglück ansehen, beunruhigen und trüben kann. Hierbei wollen wir auch bemerken, daß die Umwandlung zwar nur geschehen kann durch die klare Erkenntniß des großen Vortheils, daß aber, nachdem sie sich vollzogen hat, die Hoffnung auf das Himmelreich nach dem Tode ganz verschwinden kann, wie das Zeugniß „vergotteter" Menschen (wie die Mystiker sagen) deutlich beweist. Der Grund liegt zu Tage. Sie stehen in einer solchen inneren Freudigkeit, Ruhe und Unanfechtbarkeit, daß ihnen Alles gleichgültig wird: das Leben, der Tod und das Leben nach dem Tode. Sie haben an ihrem Zustand die Gewißheit, daß er gar nicht vergehen kann, und das Himmelreich, das in ihnen ist, schließt das Himmelreich, das erst kommen soll, vollkommen in sich. Sie leben unaussprechlich selig in der Gegenwart allein, d. h. im Gefühl beständiger innerer Unbeweglichkeit, wenn dies auch nur eine Täuschung ist; oder mit anderen Worten: der flüchtige Zustand der tiefsten aesthetischen Contemplation ist beim Heiligen permanent geworden, er dauert immer fort, weil Nichts in der Welt im Stande ist, den innersten Kern des Individuums zu bewegen. Und wie bei der aesthetischen Contemplation das Subjekt sowohl, als das Objekt, aus der Zeit herausgehoben sind, so lebt auch der Heilige zeitlos;

ihm ist unbeschreiblich wohl in dieser scheinbaren Ruhe, dieser dauernden inneren Unbeweglichkeit, ob sich gleich noch der äußere Mensch bewegen, empfinden und leiden muß. Und dieses Leben würde er nicht lassen:

> ob er auch eines Engels Leben dafür haben möchte.
>
> (Der Franckforter.)

Hier finde auch die Ekstase oder die **intellectuelle Wonne** einen Platz. Sie ist wesentlich von dem gleichmäßigen, ruhigen Frieden des Heiligen verschieden. Sie entspringt der heftigen Begierde, das Reich Gottes schon in dieser Welt zu sehen. Der Wille, durch Kasteiung und Einsamkeit in die furchtbarste Aufregung gebracht, concentrirt seine ganze Kraft in einem einzigen Organ. Er zieht sich aus dem peripherischen Nervensysteme zurück und flüchtet sich gleichsam in das Gehirn. Das Nervenleben wird dadurch auf die höchstmögliche Stufe getrieben, die Eindrücke der Sinne werden vollständig überwunden, und nun zeichnet der Geist in die Leere, wie im Schlafe, das, was der Wille so sehr zu erblicken verlangt. Aber während der Vision sind die Augen des Verzückten offen und sein Bewußtsein ist klarer und heller als je. In der Verzückung muß der Mensch die denkbar höchste Wonne empfinden, weshalb man den Zustand auch sehr treffend die intellectuelle Wonne genannt hat; aber wie theuer wird sie erkauft! Die Unlust vorher und die furchtbare Erschlaffung nachher machen sie zum kostspieligsten Genuß.

21.

Die immanente Philosophie muß den Zustand des Heiligen als den glücklichsten anerkennen; aber kann sie die Ethik schließen, nachdem sie das größte Glück des Menschen beleuchtet und gezeigt hat, wie auch ein **schlechter** Wille, trotzdem ihm das liberum arbitrium fehlt, seiner theilhaftig werden kann? Durchaus nicht. Denn wenn auch der echte Heilige:

> in einer Freiheit steht, also daß er verloren hat Furcht der Pein oder **der Hölle und Hoffnung des Lohns oder des Himmelreichs**,
>
> (Der Franckforter.)

so konnte sich doch nur sein Wille entzünden **an dieser** Hoffnung des Lohns oder des Himmelreichs, weil es ein Fundamentalsatz der immanenten Ethik ist, den die Erfahrung immer und immer bestätigt, daß der Mensch **ohne Vortheil** so wenig gegen seinen Charakter

handeln kann, wie das Wasser bergauf laufen kann ohne entsprechenden Druck.

Es ist also der Glaube eine conditio sine qua non des seligsten Zustands, während sich die immanente Philosophie nur vorübergehend, um die Ethik zu entwickeln, gleichsam ihr Gebiet abzustecken, auf den Boden des Christenthums stellen durfte. Das Resultat unserer bisherigen Forschungen ist demnach, daß wir wohl den glücklichsten Zustand des Menschen gefunden haben, aber unter einer Voraussetzung, die wir nicht anerkennen dürfen, und die Ethik kann nicht eher abgeschlossen werden, als bis wir untersucht haben, ob dieser selige Zustand auch aus einem immanenten Erkenntnißgrunde fließen kann, oder ob er schlechterdings Jedem, der nicht glauben kann, verschlossen ist, d. h. wir stehen vor dem wichtigsten Problem der Ethik. Gewöhnlich faßt man dasselbe in die Frage nach der wissenschaftlichen Grundlage der Moral, d. h. ob auch Moral begründet werden könne, ohne Dogmen, ohne die Annahme eines offenbarten göttlichen Willens. Hatte St. Johannes Recht, als er schrieb:

> Wer ist aber, der die Welt überwindet, ohne der da glaubet, daß Jesus Gottes Sohn ist? (1. Epist. 5, 5.)

22.

Die immanente Philosophie, welche keine anderen Quellen, als die offen vor den Augen Aller liegende Natur und unser Inneres anerkennen kann, verwirft die Annahme einer verborgenen einfachen Einheit in, über oder hinter der Welt. Sie kennt nur unzählige Ideen, d. h. individuelle Willen zum Leben, die, in ihrer Gesammtheit, eine fest in sich geschlossene Collectiv-Einheit bilden.

Wir erkennen mithin auf unserem jetzigen Standpunkte keine andere Autorität zunächst an, als die von den Menschen errichtete des Staates. Sie ist mit Nothwendigkeit in die Erscheinung getreten, weil der mit Vernunft begabte Wille, nach richtiger Erkenntniß des Wesens zweier Uebel, das kleinere wählen muß. Er kann nicht anders handeln; denn sehen wir einen Menschen von zwei Uebeln das größere wählen, so haben wir uns entweder in der Beurtheilung geirrt, weil wir uns nicht in die Individualität des Wählenden versenken konnten, oder er hat nicht erkannt, daß das gewählte Uebel das größere war. Hätte er in letzterem Falle unseren

Geist gehabt, der sich über die Wahl wundert, so hätte er nicht wählen können, wie er gewählt hat. Dieses Gesetz steht so fest wie das, daß jede Wirkung eine Ursache haben muß.

Der einsichtige Mensch kann nicht wollen, daß der Staat vernichtet werde. Wer dies aufrichtig will, der will nur eine vorübergehende Außerkraftsetzung der Gesetze, nämlich so lange, als er Zeit braucht, um sich eine günstige Situation zu verschaffen. Hat er diese erlangt, so will er mit derselben Inbrunst den Schutz der Gesetze, mit der er vorher deren Suspension wollte.

Der Staat ist also für die natürlichen Egoisten ein nothwendiges Uebel, welches sie ergreifen müssen, weil es das kleinere von zweien ist. Stießen sie es wieder um, so würden sie das größere dafür in Händen haben.

Der Staat verlangt nur Aufrechterhaltung des Staatsvertrags, strenge Erfüllung der eingegangenen Verpflichtung, nämlich die Gesetze zu achten und den Staat zu erhalten. Wir dürfen annehmen, daß so gut wie kein Mensch diese Pflichten gern erfüllt; denn selbst der Mensch mit einem guten Herzen wird nicht immer redlich gegen seine Mitmenschen handeln und meistens ungern dem Staate zahlen, sowie unwillig seiner Militärpflicht genügen, wenn ihn nicht unüberwindliche Neigung zum Soldatenstand zieht. Wir wollen indessen vorsichtig zugestehen, daß es Menschen giebt, die von Natur aus von unverbrüchlicher Redlichkeit sind und ihr Vaterland aufrichtig und von Herzen lieben. Sie geben Jedem das Seine gern und bringen gern dem Staate die Opfer, welche er zu seiner Erhaltung von ihnen fordern muß. Ihr Friede — ihr Glück — wird demnach durch alle diese Handlungen nicht gestört. Wir scheiden sie aus und beschäftigen uns jetzt mit jenen, welche nur aus Furcht vor Strafe und mit dem größten Widerwillen den Staatsgesetzen sich unterwerfen. Sie haben keinen Frieden in sich und sind unglücklich vor den Gesetzen. Ihr Charakter zieht sie nach dieser Richtung und die Gewalt nach jener. So werden sie hin- und hergezerrt und stehen Qualen aus. Fallen sie auf die Seite der Gewalt, so opfern sie mit grollendem Herzen; folgen sie dagegen ihrer Neigung, weil das angedrohte Uebel durch Reflexion (Wahrscheinlichkeit, nicht entdeckt zu werden) kraftlos wird, so schweben sie, nach vollbrachter That, in Furcht vor Entdeckung und werden ihres Gewinns nicht froh. Wird gar das Verbrechen entdeckt und trifft sie die Strafe, so quält

das Gewissen in unerträglicher Weise, und gegen den Zwang und die endlose Kette von Entbehrungen stürmt ohne Ruhe das freiheitsbedürftige Herz an: erfolglos und unglücklich.

Nun gehen wir weiter und denken uns, daß viele solcher Menschen, die nur aus Furcht vor Strafe gehorsam sind, sich an der klaren Erkenntniß ihres Vortheils entzünden. Wir sehen einstweilen davon ab, daß der erkannte Vortheil der Redlichkeit, wie er aus einer Betrachtung, wie die oben angestellte, hervorspringen könnte, so gut wie *nicht* wirken kann. Sehr schön drückt dies St. Paulus in dem Satze aus:

> Das Gesetz richtet nur Zorn an; denn wo das Gesetz nicht ist, da ist auch keine Uebertretung. Derhalben muß die *Gerechtigkeit* durch den *Glauben* kommen. (Röm. 4, 15. 16.)

Wir sehen ferner davon ab, daß der erkannte Vortheil des Staatsschutzes heutzutage gleichfalls den Willen nur höchst selten entzünden kann und nehmen an, daß die Entzündung überhaupt zu Stande komme.

Auf diese Weise haben wir, mit Absicht auf die Gesetze, glückliche Menschen im Staate: Gerechte durch natürliche Anlage und Gerechte durch erleuchteten Willen. Ja wir wollen so weit gehen und annehmen, es gäbe *nur* Gerechte in unserem Staate. In diesem Staate leben mithin alle Bürger in Uebereinstimmung mit den Gesetzen und werden durch die Forderungen der staatlichen Autorität nicht unglücklich. Jeder giebt Jedem das Seine, aber auch nicht mehr. Es herrscht volle Redlichkeit im ganzen Verkehr; Niemand betrügt; Alle sind ehrlich. Kommt aber ein hungriger Armer zu ihnen und verlangt ein Stückchen Brod, so schlagen sie die Thüre vor ihm zu, mit Ausnahme Derjenigen, welche barmherzig sind; denn würden diese nicht geben, so würden sie ja gegen ihren Charakter handeln und unglücklich sein.

Wir haben mithin in unserem Staate nur eine *beschränkte Moralität*; denn alle Handlungen, die in Uebereinstimmung mit den Gesetzen sind *und* gern geschehen, haben moralischen Werth und sind nicht bloß legal. Der Barmherzige aber handelt nicht moralisch, wenn er die Nothleidenden aufrichtet, so wenig wie der Hartherzige illegal handelt, wenn er den Armen vor seiner Thüre verhungern läßt; denn es ist kein *Gesetz* vorhanden, welches Wohlthätigkeit

befiehlt und es ist eine der Bedingungen für eine moralische Handlung, daß sie mit dem Gesetze übereinstimme. Natürlich kann auch der Barmherzige nicht illegal handeln, wenn er den Dürftigen unterstützt. Seine Handlung hat überhaupt keinen besonderen Charakter, sondern trägt nur den allgemeinen egoistischen. Er folgt lediglich seinem geläuterten Egoismus, verstößt gegen kein Gesetz und ist glücklich.

Gegen diese Auseinandersetzung lehnt sich unser Inneres auf, und wir fühlen, daß sie falsch sein müsse. Dies ist jedoch auf unserem jetzigen Standpunkte keineswegs der Fall. Was in unserem Gefühl wirkt, ist entweder Barmherzigkeit, oder Spuk aus unseren Lehrjahren; denn wenn wir uns auch noch so sehr emancipirt von allen Vorurtheilen dünken, so tragen wir doch Alle, mehr oder weniger, Ketten des Glaubens, Ketten theurer Erinnerungen, Ketten liebevoller Worte aus verehrtem Munde. Auf unserem jetzigen Standpunkte aber darf nur die kalte Vernunft sprechen und sie muß sprechen wie oben. Es kann sich später eine andere Lösung herausstellen: jetzt ist es unmöglich. Die Autorität der Religion existirt nicht für uns, und an ihre Stelle ist noch keine andere getreten. Wäre es nicht eine offenbare Thorheit, wenn sich der Hartherzige zu Gunsten des Armen beschränkte, d. h. gegen seinen Charakter handelte, ohne zureichendes Motiv? Ja, wäre es denn überhaupt nur möglich? Und wie sollte eine barmherzige That moralisch sein ohne den Willen eines allmächtigen Gottes, der die Werke der Nächstenliebe gebietet?

Aus diesem Grunde würden wir auch einen Irrweg einschlagen, wollten wir die Barmherzigkeit, oder den Zustand, in den fremdes Leid den barmherzigen Willen versetzt: das Mitleid, zur Grundlage der Moral machen. Denn wie dürften wir uns anmaßen zu dekretiren: barmherzige Thaten, Thaten aus Mitleid sind moralische Thaten? Ihre Unabhängigkeit von einer gebietenden Autorität würde gerade verhindern, daß sie es sein können. Hätte nicht Jeder das Recht, unser unverschämtes Dekret umzustoßen? Und was wollten wir dem Hartherzigen oder Grausamen antworten, wenn er mit dem ganzen Trotze seiner rebellischen Individualität uns früge: „wie könnt ihr, ohne die Annahme des allmächtigen Gottes, sagen, daß ich unmoralisch handle? Ich behaupte mit demselben Rechte, daß barmherzige Thaten unmoralisch sind.“ Seid aufrichtig! Könntet

ihr ihm antworten, ohne euch auf den Boden der christlichen oder überhaupt einer Religion zu stellen, welche die Nächstenliebe im Namen einer anerkannten Macht gebietet?

Wir müssen also einstweilen dabei bleiben, daß in unserem gedachten Staate barmherzige Thaten nicht moralisch sein können, weil keine Macht sie gebietet und Handlungen nur dann moralischen Werth haben, wenn sie gern geschehen und mit einem Gesetze übereinstimmen.

Die Bürger unseres gedachten Staates sind, wie angenommen wurde, Alle gerecht, d. h. sie kommen nie in Zwiespalt mit sich selbst, wenn der Staat eine Forderung, zu deren Leistung sie sich durch Vertrag verpflichteten, an sie stellt. Sie gehorchen gern und es ist deshalb unmöglich, daß die Gesetze sie unglücklich machen können.

Nun gehen wir weiter und sagen: gut; fassen wir das Leben dieser Bürger nur in seiner Beziehung zum Staate und dessen Grundgesetzen auf, so ist es ein glückliches. Aber das Leben ist doch keine Kette von nichts Anderem, als erfüllten Pflichten gegen den Staat: von unterlassenem Diebstahl, unterlassenem Mord, Steuerzahlungen und Kriegsdienst; die anderen Beziehungen wiegen entschieden darin vor. Und deshalb fragen wir: Sind unsere Gerechten auch sonst glücklich?

Diese Frage ist sehr wichtig, und ehe sie beantwortet ist, können wir keinen Schritt vorwärts in der Ethik machen. Unsere nächste Aufgabe besteht demnach darin, ein Urtheil über den Werth des menschlichen Lebens selbst abzugeben.

23.

Ich weiß wohl, daß alle Diejenigen, welche nur ein einziges Mal rein objektiv über den Werth des Daseins nachgedacht haben, das Urtheil des Philosophen nicht mehr bedürfen; denn entweder sind sie zur Ueberzeugung gelangt, daß aller menschliche Fortschritt nur ein scheinbarer sei, oder zu der anderen, daß das Menschengeschlecht sich thatsächlich immer durch bessere Zustände nach besseren bewege: in beiden Fällen aber wurde schmerzlich bekannt, daß das menschliche Leben in seinen jetzigen Formen ein wesentlich unglückliches sei.

Auch würde ich mich nicht dazu verstehen können, das jetzige

Leben zu prüfen. Andere haben dies gethan und haben es so meisterhaft gethan, daß für jeden Einsichtigen die Acten darüber geschlossen sind. Nur Diejenigen, welche keinen Ueberblick über das Leben in allen seinen Formen haben, oder Diejenigen, deren Urtheil ein noch zu heftiger Drang nach Leben fälscht, können ausrufen: es ist eine Lust zu leben und Jeder muß sich glücklich preisen, daß er athmet und sich bewegt. Mit ihnen soll man sich in keine Discussion einlassen, eingedenk der Worte des Skotus Erigena:

> Adversus stultitiam pugnare nil est laboriosius. Nulla enim auctoritate vinci fatetur, nulla ratione suadetur.

Sie haben noch nicht genug gelitten und ihre Erkenntniß liegt im Argen. Sie werden, wenn nicht in ihrem individuellen Leben noch, so doch in ihren Nachkommen einst erwachen, und ihr Erwachen wird ein schreckliches sein.

Nicht mit dem Leben, wie es jetzt im freiesten und besten Staat dahinfließt, werden wir uns also befassen, — denn es ist verurtheilt — sondern wir nehmen den Standpunkt der erwähnten vernünftigen Optimisten ein, welche in die Zukunft blicken und der ganzen Menschheit dereinst ein glückliches Leben zusprechen, weil die reale Entwicklung immer vollkommeneren Zuständen entgegen nicht geleugnet werden kann. Wir werden mithin einen idealen Staat zu construiren und das Leben in ihm zu beurtheilen haben. Wir lassen ganz dahingestellt, ob derselbe je in der Entwicklung der Dinge liegen könne; aber es ist klar, daß wir ihn construiren dürfen, weil wir ja bestrebt sind, das Leben in einem günstigen Lichte zu erblicken.

Wir stellen uns gleich mitten in diesen idealen Staat, ohne uns mit seinem Werden zu beschäftigen.

Er umfaßt „Alles, was Menschengesicht trägt", er umfaßt die ganze Menschheit. Es giebt keine Kriege mehr und keine Revolutionen. Die politische Macht ruht nicht mehr in bestimmten Klassen, sondern die Menschheit ist ein Volk, das nach Gesetzen lebt, an deren Abfassung Alle mitgewirkt haben. Das sociale Elend ist erloschen. Die Arbeit ist organisirt und drückt keinen mehr. Der Erfindungsgeist hat sämmtliche schweren Arbeiten auf Maschinen abgewälzt und die Leitung derselben raubt den Bürgern nur wenige Stunden des Tages. Jeder, der erwacht, kann sagen: der Tag ist mein.

The whips and scorns of time,
The oppressor 's wrong, the proud man 's contumely,
— — — — , the law 's delay,
The insolence of office, and the spurns
That patient merit of the unworthy takes.
(Shakespeare.)

(Der Zeiten Spott und Geißel,
Des Mächt'gen Druck, des Stolzen Mißhandlungen
— — — — des Rechtes Aufschub,
Der Uebermuth der Aemter, und die Schmach,
Die Unwerth schweigendem Verdienst erweist —)

alles Dieses ist getilgt.

Die Armuth ist von der Erde, wo sie entsetzliches Unglück Jahrtausende lang anrichtete, entflohen. Jeder lebt ohne Sorgen um des Leibes Nothdurft. Die Wohnungen sind gesund und bequem. Keiner kann mehr den Anderen ausbeuten, denn um den Stärkeren sind Schranken gelegt, und den Schwächeren schützt die Gesammtheit.

Wir nehmen also an, daß die mißlichen politischen und socialen Verhältnisse, deren Betrachtung so Viele zur Ueberzeugung führte, daß das Leben der Mühe darum nicht werth sei, sämmtlich zum Wohle jedes Menschen geordnet seien. Wenig Arbeit, viel Vergnügen: das ist die Signatur des Lebens in unserem Staate.

Zugleich nehmen wir an, daß die Menschen, im Laufe der Zeit, durch Leiden, Erkenntniß und allmähliche Entfernung aller schlechten Motive, maßvolle und harmonische Wesen geworden sind, kurz, daß wir es nur noch mit schönen Seelen zu thun haben. Sollte wirklich noch irgend etwas in unseren Staate sein, was die Leidenschaft oder den Seelenschmerz erregen könnte, so findet das erregte Individuum bald sein Gleichgewicht wieder und die harmonische Bewegung ist wieder hergestellt. Das große Unglück, dem leidenschaftliche Charaktere nicht entrinnen können:

The heart-ache, and the thousand natural shocks
That flesh is heir to, (Shakespeare.)

(Das Herzweh und die tausend Stöße,
Die uns'res Fleisches Erbtheil —)

auch Dieses ist von der Erde verschwunden.

Der überspannteste Anbeter des Willens zum Leben wird eingestehen müssen, daß in Anbetracht, daß der Mensch nicht ganz frei

von Arbeit sein kann, da er essen, sich kleiden und wohnen muß eine bessere gesellschaftliche Ordnung und Wesen, welche die Bedingungen zu einem besseren Leben in sich trügen, nicht möglich sind; denn wir haben allen Menschen eine edle Individualität gegeben und vom Leben Alles fortgenommen, was man als nicht wesentlich damit verbunden ansehen kann.

Es verbleiben mithin nur vier Uebel, die durch keine menschliche Macht vom Leben getrennt werden können: Wehen der Geburt, sowie Krankheit, Alter und Tod jedes Individuums. Der Mensch im allervollkommensten Staate muß mit Schmerzen geboren werden, er muß eine kleinere oder größere Anzahl von Krankheiten durchmachen, er muß, wenn ihn nicht

in der Jugend Kraft
Die Norne rafft, (Uhland)

alt, d. h. körperlich siech und geistig stumpf werden; schließlich muß er sterben.

Die kleineren mit dem Dasein verknüpften Uebel rechnen wir für Nichts; doch wollen wir einige davon erwähnen. Wir haben zuerst den Schlaf, der ein Drittel der Lebenszeit raubt (ist das Leben eine Freude, so ist selbstverständlich der Schlaf ein Uebel); dann die erste Kindheit, welche nur dazu dient, den Menschen mit den Ideen und ihrem Zusammenhang soweit vertraut zu machen, um sich in der Welt zurecht finden zu können (ist das Leben eine Freude, so ist die erste Kindheit selbstredend ein Uebel); dann die Arbeit, die sehr richtig im alten Testament als Folge eines göttlichen Fluchs hingestellt wird; endlich verschiedene Uebel, welche Papst Innocenz III., wie folgt, zusammenstellte:

> Unreine Erzeugung, ekelhafte Ernährung im Mutterleibe, Schlechtigkeit des Stoffs, woraus der Mensch sich entwickelt, scheußlicher Gestank, Absonderung von Speichel, Urin und Koth.

Man halte diese Uebel nicht für allzu gering. Wer eine gewisse Stufe der Nervenverfeinerung erreicht hat, nimmt mit Recht Anstoß an mehreren derselben. Konnte doch Byron die Gräfin Guiccioli nicht einmal essen sehen, wovon der Grund viel tiefer lag, als der englische spleen liegt.

Wir übergehen, wie gesagt, diese Uebel und verbleiben bei den erwähnten vier Hauptübeln. Aber auch von diesen legen wir drei auf die Seite. Wir nehmen an, daß die Geburt des Menschen in

Zukunft ohne Schmerzen von Statten gehe, daß es der Wissenschaft gelinge, den Menschen vor jeder Krankheit zu bewahren, schließlich, daß das Alter solcher beschirmten Menschen ein frisches und kräftiges sei, welchem ein sanfter schmerzloser Tod plötzlich ein Ende mache (Euthanasie).

Nur den Tod können wir nicht fortnehmen, und wir haben mithin ein kurzes leibloses Leben vor uns. Ist es ein glückliches? Sehen wir es genau an.

Die Bürger unseres idealen Staates sind Menschen von sanftem Charakter und entwickelter Intelligenz. Ein, so zu sagen, fertiges Wissen, frei von Verkehrtheit und Irrthum, ist ihnen eingeprägt worden, und, wie sie auch darüber nachdenken mögen, sie finden es immer bestätigt. Es giebt keine Wirkungen mehr, deren Ursachen räthselhaft wären. Die Wissenschaft hat thatsächlich den Gipfel erreicht, und jeder Bürger wird mit ihrer Milch gesättigt. Der Schönheitssinn ist mächtig in Allen entfaltet. Dürfen wir auch nicht annehmen, daß Alle Künstler sind, so haben sie doch Alle die Fähigkeit, leicht in die aesthetische Relation einzutreten.

Alle Sorgen sind von ihnen genommen, denn die Arbeit ist in unübertrefflicher Weise organisirt und Jeder regiert sich selbst.

Sind sie glücklich? Sie wären es, wenn sie nicht eine entsetzliche Oede und Leere in sich empfänden. Sie sind der Noth entrissen, sie sind wirklich ohne Sorgen und Leid, aber dafür hat die Langeweile sie erfaßt. Sie haben das Paradies auf Erden, aber seine Luft ist erstickend schwül.

> Man muß etwas zu wünschen übrig haben, um nicht vor lauter Glück unglücklich zu sein. Der Leib will athmen und der Geist streben. (Gracian).

Sollten sie wirklich noch genug Energie haben, um ein solches Leben bis zum natürlichen Tode zu ertragen, so haben sie gewiß nicht den Muth, es nochmals, als verjüngte Wesen, durchzumachen. Die Noth ist ein schreckliches Uebel, die Langeweile aber das schrecklichste von allen. Lieber ein Dasein der Noth, als ein Dasein der Langeweile, und daß schon jenem die völlige Vernichtnng vorzuziehen ist, muß ich gewiß nicht erst nachweisen. Und so hätten wir zum Ueberfluß auch indirekt gezeigt, daß das Leben im besten Staate unserer Zeit werthlos ist. Das Leben überhaupt ist ein „elend jäm-

merliches Ding": es war immer elend und jämmerlich und wird immer elend und jämmerlich sein, und Nichtsein ist besser als Sein.

24.

Nun könnte man aber sagen: wir geben Alles zu, nur nicht, daß das Leben in diesem idealen Staate wirklich langweilig sei. Du hast den Bürger falsch gezeichnet und deine Schlüsse aus seinem Charakter und seinen Beziehungen sind deshalb falsch.

Durch einen direkten Beweis kann ich diesen Zweifel nicht heben; wohl aber durch einen indirekten.

Ich werde mich nicht auf den allgemein anerkannten Erfahrungssatz stützen, daß Leute, welche der Noth glücklich entronnen sind, mit dem Dasein Nichts anzufangen wissen; denn man kann hiergegen mit Recht einwenden, daß sie sich, aus Mangel an Geist oder Bildung, nicht zu beschäftigen wüßten. Noch weniger werde ich das Dichterwort zu Hülfe rufen:

Alles in der Welt läßt sich ertragen,
Nur nicht eine Reihe von schönen Tagen.

(Goethe.)

obgleich es eine unumstößliche Wahrheit ausspricht. Ich stütze mich lediglich darauf, daß, wenn es auch auf dieser Erde noch keinen idealen Staat gegeben hat, doch schon viele Bürger, wie ich sie oben schilderte, gelebt haben. Sie waren frei von Noth und führten ein behaglich arbeitsames Leben. Sie hatten einen edlen Charakter und einen hochentwickelten Geist, d. h. sie hatten eigene Gedanken und nahmen fremde nicht ungeprüft in sich auf.

Alle diese Einzelnen hatten den großen Vorzug vor den gedachten Bürgern eines idealen Staates, daß ihre Umgebung eine viel saftigere und interessantere war. Wohin sie blickten, fanden sie ausgeprägte Individualitäten, eine Fülle von markigen Charakteren. Die Gesellschaft war noch nicht nivellirt und auch die Natur befand sich nur zum kleinsten Theil unter der Botmäßigkeit des Menschen. Sie lebten unter dem Reize der Gegensätze; ihre behagliche eximirte Stellung schwand selten aus ihrem Bewußtsein, denn sie hob sich, wohin sie auch sehen mochten, wie ein helles Bild von dunklem Hintergrund, von den anderen Lebensformen ab. Die Wissenschaft war ferner noch nicht auf dem Gipfel der Vollendung angelangt; noch gab es Räthsel in Menge, Wirkungen genug, über deren Ursachen

man sich den Kopf zerbrach. Und wer schon empfunden hat, welche reine Freude im Suchen nach der Wahrheit, im Verfolgen ihrer Spur liegt, der wird zugestehen, daß jene Einzelnen thatsächlich im Vortheil waren; denn hatte nicht Lessing Recht, als er ausrief:

> Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzig inneren regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und zu mir spräche: wähle! ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke.

Und trotzdem haben alle diese hervorragenden Einzelnen, welche eine Kette bilden, die aus der Urzeit des Menschengeschlechts bis in unsere Tage reicht, das Leben als ein wesentlich glückloses verurtheilt und das Nichtsein über dasselbe gestellt. Ich werde mich nicht damit aufhalten, sie Alle zu nennen und ihre treffendsten Aussprüche zu wiederholen. Ich beschränke mich darauf, zwei von ihnen namhaft zu machen, die uns näher stehen als Budha und Salomo, und die alle Gebildeten kennen: den größten Dichter und den größten Naturforscher der Deutschen, Goethe und Humboldt.

Ist es nöthig, daß ich ihre glücklichen Lebensumstände erzähle, ihren Geist und ihren Charakter preise? Ich will nur wünschen, daß alle Menschen im Besitze einer so vortrefflichen Individualität sein und in so günstiger Lage, wie sie eine hatten, sich befinden möchten. Und was sagte Goethe?

> „Wir leiden Alle am Leben."
>
> „Man hat mich immer als einen vom Glück besonders Begünstigten gepriesen; auch will ich mich nicht beklagen und den Gang meines Lebens nicht schelten. Allein im Grunde ist es nichts als Mühe und Arbeit gewesen, und ich kann wohl sagen, daß ich in meinen fünfundsiebzig Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt. Es war das ewige Wälzen eines Steins, der immer von Neuem gehoben sein wollte."
>
> (Gespräche mit Eckermann.)

Und was sagt Humboldt?

> „Ich bin nicht geschaffen, um Familienvater zu sein. Außerdem halte ich das Heirathen für eine Sünde, das Kindererzeugen für ein Verbrechen.
>
> Es ist auch meine Ueberzeugung, daß derjenige ein Narr, noch mehr ein Sünder ist, der das Joch der Ehe auf sich nimmt. Ein

Narr, weil er seine Freiheit damit von sich wirft, ohne eine entsprechende Entschädigung zu gewinnen; ein Sünder, weil er Kindern das Leben giebt, ohne ihnen die Gewißheit des Glücks geben zu können. Ich verachte die Menschheit in allen ihren Schichten; ich sehe es voraus, daß unsere Nachkommen noch weit unglücklicher sein werden, als wir —; sollte ich nicht ein Sünder sein, wenn ich trotz dieser Ansicht für Nachkommen, d. h. für Unglückliche sorgte? —

Das ganze Leben ist der größte Unsinn. Und wenn man achtzig Jahre strebt und forscht, so muß man sich doch endlich gestehen, daß man Nichts erstrebt und Nichts erforscht hat. Wüßten wir nur wenigstens, warum wir auf dieser Welt sind. Aber Alles ist und bleibt dem Denker räthselhaft, und das größte Glück ist noch das, als Flachkopf geboren zu sein.

(Memoiren.)

„Wüßten wir nur wenigstens, warum wir auf dieser Welt sind!“ Also im ganzen reichen Leben dieses begabten Mannes Nichts, Nichts, was er als Zweck des Lebens hätte auffassen können. Nicht die Schaffensfreude, nicht die köstlichen Momente genialen Erkennens: Nichts!

Und in unserem idealen Staate sollten die Bürger glücklich sein? —

25.

Jetzt können wir die Ethik zu Ende bringen.

Wir stoßen zunächst unseren idealen Staat wieder um. Er war ein Phantasiegebilde und wird nie in die Erscheinung treten.

Was aber nicht geleugnet werden kann, das ist die reale Entwicklung der menschlichen Gattung und daß eine Zeit kommen wird, wo nicht der von uns construirte, aber doch ein idealer Staat errichtet wird. Es wird meine Aufgabe in der Politik sein, nachzuweisen, wie alle Entwicklungsreihen, vom Beginn der Geschichte an, auf ihn, als ihren Zielpunkt, deuten. In der Ethik müssen wir ihn ohne Beweis hinstellen. Die Gesellschaft wird thatsächlich in demselben nivellirt sein und jeder Bürger die Segnungen einer hohen geistigen Cultur erfahren. Die ganze Menschheit wird schmerzloser leben als jetzt, als jemals.

Hieraus ergiebt sich eine nothwendige, mit unwidersteh-

licher Gewalt sich vollziehende Bewegung der Menschheit, welche keine Macht aufzuhalten oder abzulenken vermag. Sie stößt die Wollenden und die Nichtwollenden unerbittlich auf der Bahn weiter, die zum idealen Staate führt, und er muß in die Erscheinung treten. Diese reale, unabänderliche Bewegung ist ein Theil des aus den Bewegungen aller einzelnen, im dynamischen Zusammenhang stehenden Ideen continuirlich sich erzeugenden Weltlaufs und enthüllt sich hier als nothwendiges Schicksal der Menschheit. Es ist ebenso stark, ebenso jedem Einzelwesen an Kraft und Macht überlegen — weil es ja auch die Wirksamkeit jedes bestimmten Einzelwesens in sich enthält — wie der Wille einer einfachen Einheit in, über oder hinter der Welt, und wenn die immanente Philosophie es an die Stelle dieser einfachen Einheit setzt, so füllt es den Platz vollkommen aus. Während aber die einfache Einheit geglaubt werden muß und stets Anfechtungen und Zweifeln ausgesetzt war und sein wird, wird das Wesen des Schicksals, vermöge der zur Gemeinschaft erweiterten allgemeinen Causalität, vom Menschen klar erkannt und kann deshalb niemals bestritten werden.

Wenn es nun ein Gebot Gottes für die Menschen war, gerecht und barmherzig zu sein, so fordert das Schicksal der Menschheit mit der gleichen Autorität von jedem Menschen strengste Gerechtigkeit und Menschenliebe; denn wenn auch die Bewegung zum idealen Staate sich trotz Unredlichkeit und Hartherzigkeit Vieler vollziehen wird, so verlangt sie doch von jedem Menschen laut und vernehmlich Gerechtigkeit und Menschenliebe, damit sie sich rascher vollziehen könne.

Jetzt ist auch die Schwierigkeit gelöst, die wir oben unvermittelt stehen lassen mußten, und wogegen sich unser Inneres auflehnte, nämlich, daß eine barmherzige That, im Staate ohne Religion, keinen moralischen Werth haben könne; denn nun trägt auch sie den Stempel der Moralität, weil sie mit der Forderung des Schicksals übereinstimmt und gern geschieht.

Der Staat ist die Form, in welcher sich die gedachte Bewegung vollzieht, das Schicksal der Menschheit sich entfaltet. Seine Grundform, wie wir sie oben feststellten und benutzten, hat er schon längst fast überall erweitert: er hat sich aus einer Zwangsanstalt, damit nicht gestohlen, nicht gemordet und er selbst erhalten werde, zu einer weiten Form für den Fortschritt der Menschheit zur denkbar besten Gemeinschaft weitergebildet. An seine

Bürger und Institutionen heranzutreten und sie so lange umzumodeln, bis sie passend für die ideale Gemeinschaft geworden sind, d. h. bis die ideale Gemeinschaft real geworden ist, — das ist der Sinn, der den geforderten Tugenden der Vaterlandsliebe, Gerechtigkeit und Menschenliebe zu Grunde liegt, oder mit anderen Worten: das unerbittliche Schicksal der Menschheit fordert von jedem Bürger, die vom großen Herakleitos schon mit tief in das Herz sich eingrabenden Worten gelehrte Hingabe an das Allgemeine, geradezu die Liebe zum Staate. Es soll Jeder, den idealen Staat als Musterbild vor Augen habend, rüstige Hand an das gegenwärtige Reale legen und es umgestalten helfen.

Das Gebot ist also vorhanden, und einer Macht ist es entflossen, die, wegen ihrer furchtbaren Gewalt, es jedem Einzelnen gegenüber aufrecht erhält und, unwandelbar, immer aufrecht erhalten wird. Die Frage ist nur: wie stellt sich der Einzelne dem Gebote gegenüber?

Erinnern wir uns hierbei an den schon oben angeführten tiefen Ausspruch des Apostels Paulus:

> Das Gesetz richtet nur Zorn an; denn wo das Gesetz nicht ist, da ist auch keine Uebertretung. Derhalben muß die Gerechtigkeit durch den Glauben kommen.

Die immanente Philosophie ändert den letzten Satz dahin ab:

> Derhalben muß die Hingabe an das Allgemeine durch das Wissen kommen.

Der durch natürliche Anlage Gerechte und Barmherzige hat einen leichteren Stand vor dem Gebote als der natürliche Egoist. Er giebt, seinem Charakter gemäß, gern Jedem das Seine, oder besser, er läßt ihm gern das Seine, und ist sein Nächster in bedrängter Lage, so wird er ihn nach Kräften unterstützen. Aber man sieht sofort, daß dieses Benehmen der Forderung des Schicksals nicht ganz entsprechen kann. Jedem das Seine zu lassen, ihn nicht zu betrügen, ist nicht genug. Dem nothdürftigen Mitmenschen, wenn mein Weg gerade an ihm vorbeiführt, zu geben, ist nicht genug. Ich, als Gerechter, soll so wirken, daß ihm Alles das wird, was er als Staatsbürger verlangen kann, soll so wirken, daß jedem Bürger alle Wohlthaten des Staates zu Theil werden, und ich, als Menschenfreund, soll so wirken mit allen anderen Barmherzigen, daß die Noth aus dem Staate ganz verschwindet.

Eine solche Denkungsart kann aber im Menschen, der durch natürliche Anlage gerecht und barmherzig ist, nur unter dem Reiz der Erkenntniß, eines Wissens entstehen, wie sich die Knospe nur unter dem Reize des Lichts öffnen kann. Oder, mit anderen Worten, der ursprünglich gute Wille sowohl, als der schlechte, können sich nur dann entzünden, d. h. sich dem Allgemeinen ganz und voll hingeben, sich gern in die Richtung der Bewegung der Menschheit stellen, wenn ihnen die Erkenntniß einen großen Vortheil davon verspricht.

Ist dies möglich?

Der natürliche Egoist, dessen Wahlspruch ist: Pereat mundus, dum ego salvus sim, zieht sich vor dem Gebot ganz auf sich zurück und stellt sich der realen Bewegung feindlich entgegen. Er denkt nur an seinen persönlichen Vortheil und kann er ihn nur (ohne jedoch mit den Gesetzen in Conflikt zu kommen) auf Kosten der Ruhe und des Wohlstandes Vieler erlangen, so bekümmern ihn die Klagen und Schmerzen dieser Vielen in keiner Weise. Er läßt die Goldstücke durch die Finger gleiten, und für die Thränen der Beraubten sind seine Sinne wie todt.

Ferner: der durch natürliche Anlage Gerechte und Barmherzige wird zwar Jedem gern das Seine lassen und hie und da die Noth seiner Mitmenschen lindern; aber sich derartig in die Bewegung der Menschheit einstellen, daß er seine ganze Habe opfert, Weib und Kind verläßt und sein Blut verspritzt für das Wohl der Menschheit: das wird er nicht.

Das Christenthum drohte seinen Bekennern mit der Hölle und versprach ihnen das Himmelreich, aber die immanente Ethik kennt kein Gericht nach dem Tode, keine Belohnung, keine Bestrafung einer unsterblichen Seele. Dagegen kennt sie die Hölle des gegenwärtigen Staates und das Himmelreich des idealen Staates, und indem sie auf beide hinweist, steht sie fest auf der Physik.

So erfaßt sie Jeden da, wo er in der Menschheit und im Leben wurzelt und ruft ihm zu: du lebst in deinen Kindern fort, in deinen Kindern feierst du deine Wiedergeburt, und was sie treffen wird, das trifft dich in ihnen. So lange aber der ideale Staat nicht real geworden ist, so lange wechseln die Lagen und Stellungen im Leben. Der Reiche wird arm und der Arme wird reich; der Mächtige wird gering und der Geringe mächtig; der Starke

wird schwach und der Schwache stark. In einer solchen Ordnung der Dinge bist du heute Amboß, morgen Hammer, heute Hammer, morgen Amboß. Du handelst also gegen dein allgemeines Wohl, wenn du diese Ordnung der Dinge aufrecht zu erhalten bestrebt bist. Dies ist die Drohung der immanenten Ethik; ihre Verheißung aber ist der ideale Staat, d. h. eine Ordnung der Dinge, in welchem alles vom Leben abgetrennt ist, was nicht wesentlich damit verbunden ist: Elend und Noth. Sie flüstert dem armen Menschenkind zu: es wird keine Angst und kein Geschrei mehr sein, es werden keine Thränen und keine müden Augen mehr sein wegen Noth und Elends.

Dieses Wissen des Menschen, der im Leben wurzelt — denn dies ist Bedingung: er muß ungebrochener Wille zum Leben sein, muß leben und über den Tod hinaus im Leben sich erhalten wollen — dieses Wissen des Menschen, sage ich,

1) daß er in seinen Kindern weiterlebt, oder, allgemein ausgedrückt, daß er in der Menschheit wurzelt, nur in ihr und durch sie sich im Leben erhalten kann;
2) daß die jetzige Ordnung der Dinge den Wechsel der Lagen nothwendig bedingt (die Hamburger sagen: der Geldsack und der Bettelsack hängen nicht hundert Jahre vor einer und derselben Thüre);
3) daß im idealen Staate das denkbar beste Leben Allen garantirt ist;
4) schließlich, daß die Bewegung der Menschheit, trotz der Nichtwollenden und Widerstrebenden den idealen Staat zum Ziele hat und erreichen wird;

dieses Wissen, diese jedem Denkenden sich aufdrängende Erkenntniß kann den Willen entzünden: allmählich oder blitzschnell. Dann tritt er vollständig in die Bewegung der Gesammtheit ein, dann schwimmt er mit dem Strome. Nun kämpft er muthig, freudig und liebevoll im Staate und, so lange sich die Bewegung der Menschheit noch im Großen hauptsächlich erzeugt aus dem Zusammen- und Gegeneinanderwirken großer Völkerindividualitäten, großer Einzelstaaten, auch mit seinem Staate (und eventuell dessen Verbündeten) gegen andere Staaten für den idealen Staat. Nun durchglüht ihn der echte Patriotismus, die echte Gerechtigkeit, die echte Liebe zur Menschheit: er steht in der Bewegung des Schicksals, er handelt in Uebereinstimmung mit dessen Gebot und gern, d. h. seine Handlungen sind eminent moralisch

und sein Lohn ist: Friede mit sich selbst, reines helles Glück. Nun giebt er willig, wenn es sein muß, in moralischer Begeisterung sein individuelles Leben hin; denn aus dem besseren Zustand der Menschheit, für den er kämpfte, ersteht ihm ein neues, besseres individuelles Leben in seinen Kindern.

26.

Aber ist auch die Grundstimmung des Helden ein tiefer Frieden, also reines Glück, so durchglüht es doch nur selten, fast nur in großen Momenten, seine Brust; denn das Leben ist ein harter Kampf für Jeden, und wer noch fest wurzelt in der Welt — wenn auch die Augen ganz trunken sind vom Licht des idealen Staates — wird nie frei sein von Noth, Pein und Herzeleid. Den reinen andauernden Herzensfrieden des christlichen Heiligen hat kein Held. Sollte er, ohne den Glauben, wirklich nicht zu erreichen sein? —

Die Bewegung der Menschheit nach dem idealen Staate ist eine Thatsache; allein es bedarf nur eines kurzen Nachdenkens, um einzusehen, daß im Leben des Ganzen so wenig wie im Leben des Einzelnen je ein Stillstand eintreten kann. Die Bewegung muß eine rastlose sein bis dahin, wo überhaupt von Leben nicht mehr geredet werden kann. Befindet sich die Menschheit demnach im idealen Staate, so kann keine Ruhe eintreten. Aber wohin soll sie sich dann noch bewegen können? Es giebt nur eine einzige Bewegung noch für sie: es ist die Bewegung nach der völligen Vernichtung, die Bewegung aus dem Sein in das Nichtsein. Und die Menschheit (d. h. alle einzelnen dann lebenden Menschen), wird die Bewegung ausführen, in unwiderstehlicher Sehnsucht nach der Ruhe des absoluten Todes.

Der Bewegung der Menschheit nach dem idealen Staate wird also die andere, aus dem Sein in das Nichtsein, folgen, oder, mit anderen Worten: die Bewegung der Menschheit überhaupt ist die Bewegung aus dem Sein in das Nichtsein. Halten wir aber beide Bewegungen getrennt, so tritt, wie aus der ersteren das Gebot der vollen Hingabe an das Allgemeine getreten ist, aus der letzteren das Gebot der Virginität, die in der christlichen Religion allerdings nicht gefordert, aber als die höchste und vollkommenste Tugend anempfohlen wurde; denn wenn auch die Bewegung sich vollziehen wird trotz thierischem Geschlechtstrieb und trotz Wollust, so

tritt sie doch an jeden Einzelnen mit der ernsten Forderung heran keusch zu sein, damit sie rascher zum Ziele komme.

Vor dieser Forderung schrecken Gerechte und Ungerechte, Barmherzige und Hartherzige, Helden nnd Verbrecher zurück, und mit Ausnahme der Wenigen, welche, wie Christus sagte, aus Mutterleibe verschnitten geboren wurden, kann kein Mensch sie gern erfüllen, ohne eine totale Ummwandluug seines Willens erfahren zu haben. Alle Umwandlungen, alle Entzündungen des Willens, die wir seither betrachtet haben, waren Umänderungen eines Willens, der das Leben auch ferner wollte, und der Held, wie der christliche Heilige, opferte es nur, d. h. er verachtete den Tod, weil er ein besseres Leben dafür erhielt. Nun aber soll der Wille nicht mehr bloß den Tod verachten, sondern er soll ihn lieben, denn Keuschheit ist Liebe zum Tode. Unerhörte Forderung! Der Wille zum Leben will Leben und Dasein, Dasein und Leben. Er will für alle Zeit leben und da er nur im Dasein verbleiben kann durch die Zeugung, so concentrirt sich sein Grundwollen im Geschlechtstrieb, der die vollkommenste Bejahung des Willens zum Leben ist und alle andern Triebe und Begierden an Heftigkeit und Stärke bedeutend übertrifft.

Wie soll nun der Mensch die Forderung erfüllen, wie soll er den Geschlechtstrieb, der sich jedem redlichen Beobachter der Natur geradezu als unüberwindlich darstellt, überwinden können? Nur die Furcht vor einer großen Strafe, in Verbindung mit einem alle Vortheile überwiegenden Vortheil, kann dem Menschen die Kraft geben, ihn zu besiegen, d. h. der Wille muß sich an einer klaren und ganz gewissen Erkenntniß entzünden. Es ist die schon oben erwähnte Erkenntniß, daß Nichtsein besser ist als Sein oder die Erkenntniß, daß das Leben die Hölle, und die süße stille Nacht des absoluten Todes die Vernichtung der Hölle ist.

Und der Mensch, der erst klar und deutlich erkannt hat, daß alles Leben Leiden ist, daß es, es trete in was immer für einer Form auf, wesentlich unglücklich und schmerzvoll (auch im idealen Staate) ist, so daß er, wie das Christuskind auf den Armen der Sixtinischen Madonna, nur noch mit entsetzenerfüllten Augen in die Welt blicken kann, und der dann die tiefe Ruhe erwägt, das unaussprechliche Glück in der aesthetischen Contemplation und das, im Gegensatz zum wachen Zustande, durch Reflexion empfundene Glück des zustandslosen Schlafs, dessen Erhebung in die Ewigkeit der

absolute Tod nur ist, — ein solcher Mensch muß sich entzünden an dem dargebotenen Vortheil, — er kann nicht anders. Der Gedanke: wiedergeboren zu werden, d. h. in unglücklichen Kindern rast- und ruhelos auf der dornigen und steinigen Straße des Daseins weiterziehen zu müssen, ist ihm einerseits der schrecklichste und verzweiflungsvollste, den er haben kann; andererseits ist der Gedanke: die lange, lange Entwicklungsreihe abbrechen zu können, in der er immer mit blutenden Füßen, gestoßen, gepeinigt und gemartert, verschmachtend nach Ruhe, vorwärts mußte, der süßeste und erquickendste. Und ist er nur erst auf der richtigen Bahn, so beunruhigt ihn mit jedem Schritt der Geschlechtstrieb weniger, mit jedem Schritt wird es ihm leichter um's Herz, bis sein Inneres zuletzt in derselben Freudigkeit, seligen Heiterkeit und vollen Unbeweglichkeit steht, wie der echte christliche Heilige. Er fühlt sich in Uebereinstimmung mit der Bewegung der Menschheit aus dem Sein in das Nichtsein, aus der Qual des Lebens in den absoluten Tod, er tritt in diese Bewegung des Ganzen gern ein, er handelt eminent moralisch, und sein Lohn ist der ungestörte Herzensfriede, die „Meeresstille des Gemüths," der Friede, der höher ist als alle Vernunft. Und dieses Alles kann sich vollziehen ohne den Glauben an eine Einheit in, über oder hinter der Welt, ohne Furcht vor einer Hölle oder Hoffnung auf ein Himmelreich nach dem Tode, ohne mystische intellektuelle Anschauung, ohne unbegreifliche Gnadenwirkung, ohne Widerspruch mit der Natur und unserem Bewußtsein vom eigenen Selbst: den einzigen Quellen, aus denen wir mit Gewißheit schöpfen können, — lediglich in Folge einer vorurtheilsfreien, reinen, kalten Erkenntniß unserer Vernunft, „des Menschen allerhöchste Kraft".

27.

So hätten wir das Glück des Heiligen, welches wir als das größte und höchste Glück bezeichnen mußten, unabhängig von irgend einer Religion, gefunden. Zugleich haben wir das immanente Fundament der Moral gefunden: es ist die vom Subjekt erkannte reale Bewegung der Menschheit, die die Ausübung der Tugenden: Vaterlandsliebe, Gerechtigkeit, Menschenliebe und Keuschheit fordert.

Hieraus ergiebt sich auch die wichtige Consequenz, daß die Bewegung der Menschheit so wenig eine moralische ist, wie die Dinge an sich schön sind. Vom Standpunkte der Natur aus handelt kein

Mensch *moralisch*; Der, welcher seinen Nächsten liebt, handelt nicht verdienstvoller als Der, welcher ihn haßt, peinigt und quält. Die Menschheit hat nur einen *Verlauf*, den der moralisch Handelnde *beschleunigt*. Vom Standpunkt des Subjekts dagegen ist jede Handlung moralisch, die, bewußt oder unbewußt, in Uebereinstimmung mit der Grundbewegung der Menschheit ist und gern geschieht. Die Aufforderung, moralisch zu handeln, zieht ihre Kraft daraus, daß sie dem Individuum entweder den vorübergehenden Seelenfrieden und ein besseres Leben in der Welt, oder den dauernden Seelenfrieden in diesem Leben und die völlige Vernichtung im Tode, also den Vortheil zusichert, früher erlöst zu werden als die Gesammtheit. Und dieser letztere Vortheil überwiegt so sehr alle irdischen Vortheile, daß er das Individuum, das ihn erkennt, unwiderstehlich in die Bahn zieht, wo er liegt, wie das Eisen an den Magnet muß.

An denjenigen Menschen, welche einen angeborenen barmherzigen Willen haben, vollzieht sich die Umwandlung am leichtesten; denn es sind Willen, die der Weltlauf bereits geschwächt, deren natürlichen Egoismus der Weltlauf bereits in den geläuterten übergeführt hat. Das Leiden ihres Nächsten bringt in ihnen den ethischen, außerordentlich bedeutsamen Zustand des Mitleids hervor, dessen Früchte echt moralische Thaten sind. Wir empfinden im Mitleid ein positives Leid in uns; es ist ein tiefes Gefühl der Unlust, das unser Herz zerreißt, und das wir nur aufheben können, indem wir den leidenden Nächsten *leidlos* machen.

28.

Die Entzündung des Willens an der Erkenntniß, daß sich die Menschheit aus dem Sein in das Nichtsein bewege, und an der anderen, daß Nichtsein besser ist als Sein, oder auch an der letzteren allein, welche, unabhängig von jener, durch einen klaren Blick in die Welt erlangt werden kann, — ist die philosophische *Verneinung des individuellen Willens zum Leben*. Der also entzündete Wille will bis zum Tode den glücklichen Zustand des Herzensfriedens, ohne Unterbrechung, und im Tode die völlige Vernichtung, die volle und ganze Erlösung von sich selbst. Er will aus dem Buche des Lebens ausgestrichen sein für immer, er will mit der erloschenen Bewegung das Leben und mit dem Leben den innersten Kern seines Wesens vollständig verlieren. Diese bestimmte Idee

will vernichtet, dieser bestimmte Typus, diese bestimmte Form, will für immer zerbrochen sein.

Die immanente Philosophie kennt keine Wunder und weiß Nichts von Ereignissen in einer unerkennbaren anderen Welt zu erzählen, welche Folgen von Handlungen in dieser Welt wären. Deshalb giebt es für sie nur *eine* vollkommen sichere Verneinung des Willens zum Leben; es ist die durch *Virginität*. Wie wir in der Physik gesehen haben, findet der Mensch im Tode absolute Vernichtung; trotzdem wird er nur scheinbar vernichtet, wenn er in Kindern weiterlebt; denn in diesen Kindern ist er bereits vom Tode auferstanden: er hat in ihnen das Leben neuerdings ergriffen und es für eine Zeitdauer bejaht, die unbestimmbar ist. Dies fühlt Jeder instinktiv. Die unüberwindliche Abneigung der Geschlechter nach der Begattung, im Thierreich, tritt im Menschen als eine tiefe Trauer auf. In ihm klagt eine leise Stimme, wie Proserpina:

Wie greift's auf einmal
Durch diese Freuden,
Durch diese offene Wonne
Mit entsetzlichen Schmerzen,
Mit eisernen Händen
Der Hölle durch! — —
Was hab' ich verbrochen,
Daß ich genoß?

Und höhnisch ruft die Welt:

Du bist unser!
Nüchtern solltest wiederkehren
Und der Biß des Apfels macht dich unser!

(*Goethe.*)

Deshalb auch kann die immanente Philosophie der *Todesstunde* nicht die allergeringste Wichtigkeit und Bedeutung beilegen. In ihr steht dem Menschen keine Entscheidung mehr darüber zu, ob er das Leben nochmals will, oder todt sein will für immer. Die Reue über schlechte Thaten, welche auf dem Sterbebette deshalb so oft auftritt, weil die Erkenntniß plötzlich sich ändert und man deutlich und klar einsieht, wie nutzlos doch alles irdische Streben war — Alles, woran das Herz hing, muß verlassen werden — ist die thörichteste Selbstquälerei. Der Sterbende sollte Alles vergessen, im Hin-

blick darauf, daß er genug in diesem Leben gelitten und Alles schon lebend verbüßt hat, und sollte sich nur an seine Nachkommen richten, sie eindringlich ermahnend, abzulassen vom Leben, dem das Leiden wesentlich ist. Und in der Hoffnung, daß seine Worte auf günstigen Boden gefallen sind, daß er bald in seinen Kindern erlöst werden wird, möge er ruhig sein Leben verhauchen.

Dagegen legt die immanente Philosophie der Stunde, in welcher ein neues Leben entzündet werden soll, die allergrößte Wichtigkeit bei; denn in ihr hat der Mensch die volle Entscheidung darüber, ob er weiterleben, oder im Tode wirklich vernichtet sein will. Nicht der Kampf des Lebens mit dem Tode auf dem Sterbebette, in dem der Tod siegt, sondern der Kampf des Todes mit dem Leben bei der Begattung, in dem das Leben siegt, ist bedeutungsvoll. Wenn das Individuum in heftigster Leidenschaft seine Zähne in das Dasein schlägt und es mit stahlharten Armen umklammert: im Taumel der Wollust wird die Erlösung verscherzt. Im tollen ausgelassenen Jubel merkt der arme Bethörte nicht, daß ihm der kostbarste Schatz aus den Händen gewunden wird. Für die kurze Wonne hat er nicht endloses, aber vielleicht langes, langes Leiden, schwere Daseinspein eingetauscht, und es frohlocken die Parzen:

Du bist unser!

während sein Genius sich verhüllt.

29.

Obgleich demnach die Verneinung des Willens nur dann den Lebensfaden des Individuums wirklich im Tode abschneidet, wenn sie sich auf dem Grunde vollkommener Keuschheit vollzieht, so kann sie doch auch solche Menschen ergreifen, welche in Kindern bereits weiterleben. Sie bewirkt aber alsdann nur das Glück des Individuums für den Rest der Lebensdauer. Doch sollen und werden die unvollkommenen Folgen der Verneinung in solchen Fällen das Individuum nicht beunruhigen. Es wird versuchen, in den Kindern die wahre Erkenntniß zu erwecken und sie auf sanfte Weise auf den Weg der Erlösung zu führen. Dann wird es vollen Trost aus der Gewißheit schöpfen, daß neben der individuellen Erlösung die allgemeine herschreitet, daß der ideale Staat über kurz oder lang die gesammte Menschheit umfassen und diese dann das „große Opfer“, wie die Inder sagen, bringen wird. Ja, er wird

hieran Veranlassung nehmen, sich voll und ganz dem Allgemeinen hinzugeben, damit der ideale Staat so bald als möglich real werde.

30.

Diejenigen, welche mit Sicherheit der Erlösung durch den Tod entgegenblicken, stehen zwar entwurzelt in der Welt und haben nur das eine Verlangen: bald aus ihrem tiefen Herzensfrieden in die volle Vernichtung überzutreten, aber ihr ursprünglicher Charakter ist nicht todt. Er ist nur in den Hintergrund getreten; und wenn er auch das Individuum nicht mehr zu Thaten veranlassen kann, die ihm gemäß wären, so wird er doch dem übrigen Leben des in der Verneinung Stehenden eine besondere Färbung geben.

Aus diesem Grunde werden Diejenigen, welche in der Gewißheit der individuellen Erlösung stehen, nicht eine und dieselbe Erscheinung darbieten. Nichts würde verkehrter sein, als dies anzunehmen. Der Eine, der stolz und schweigsam war, wird nicht redselig und leutselig werden, der Andere, dessen liebevolles Wesen überall, wohin er kam, die wohlthuendste Wärme verbreitete, wird nicht scheu und finster werden, ein Dritter, der melancholisch war, wird nicht ausgelassen heiter werden.

Ebenso wird die Thätigkeit und Beschäftigung nicht bei Allen die gleiche sein. Der Eine wird sich von der Welt vollkommen abschließen, in die Einsamkeit entfliehen und sich, wie die religiösen Büßer, kasteien, weil er von der Erkenntniß ausgeht, daß nur ein stets gedemüthigter Wille in der Entsagung erhalten werden kann; ein Anderer wird nach wie vor in seinem Berufe bleiben; ein Dritter wird nach wie vor die Thränen der Unglücklichen stillen mit Wort und That; ein Vierter wird kämpfen für sein Volk oder für die ganze Menschheit, wird sein ihm durchaus werthloses Leben einsetzen, damit die Bewegung nach dem idealen Staate, in welchem allein die Erlösung Aller stattfinden kann, eine beschleunigtere werde.

Wer sich in der Verneinung des Willens ganz auf sich zurückzieht, verdient die volle Bewunderung der Kinder dieser Welt; denn er ist ein „Kind des Lichts“ und wandelt auf dem richtigen Weg. Nur Unwissende oder Schlechte können es wagen, ihn mit Koth zu bewerfen. Aber höher muß und soll man Denjenigen schätzen, der, unbeweglich im Innern, den äußeren Menschen heftig bewegen und leiden läßt, um seinen verdüsterten Brüdern zu

helfend, unermüdlich wandelnd, sinkend sich wieder erhebend, die Fahne der Erlösung nimmer aus der Hand lassend, bis er zusammenbricht im Kampfe für die Menschheit und das herrliche sanfte Licht in seinen Augen erlischt. Er ist die reinste Erscheinung auf dieser Erde: ein Erleuchteter, ein Erlöser, ein Sieger, ein Märtyrer, ein wahrer Held. —

Nur darin werden Alle übereinstimmen, daß sie der Gemeinheit abgestorben und unempfänglich sind für Alles, was den natürlichen Egoismus bewegen kann, daß sie das Leben verachten und den Tod lieben. — Und ein Erkennungszeichen werden alle tragen: die Milde. „Sie eifern nicht, sie blähen sich nicht, sie ertragen Alles, sie dulden Alles," sie verurtheilen nicht und steinigen nicht, sie entschuldigen immer und werden nur freundlich den Weg anempfehlen, auf dem sie so köstliche Ruhe und den herrlichsten Frieden gefunden haben. —

Ich erwähne hier noch den merkwürdigen Zustand, der der Verneinung des Willens vorhergehen kann: den Haß gegen sich selbst. Er ist ein Uebergangszustand und der schwülen Frühlingsnacht zu vergleichen, in der die Knospen sich öffnen.

31.

Zum Schlusse will ich noch ein Wort über die Religion der Erlösung sagen.

Indem Christus nur Dem das Himmelreich versprach, welcher nicht bloß gerecht und barmherzig ist, sondern auch Ungerechtigkeiten und Peinigungen ohne Bitterkeit erträgt:

> Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Uebel, sondern so dir jemand einen Streich giebt auf den rechten Backen, dem biete den andern auch dar. (Matth, 5, 39.)

verlangte er vom Menschen beinahe vollständige Selbstverleugnung. Indem er aber ferner Demjenigen, welcher den Geschlechtstrieb unterdrückt, eine ganz besondere Belohnung verhieß, forderte er den Menschen auf, seine Individualität vollständig aufzugeben, seinen natürlichen Egoismus ganz zu ertödten.

Warum stellte er diese schweren Forderungen? Die Antwort liegt eben in der Verheißung des Himmelreichs; denn nur Der, welcher seine ursprüngliche Individualität verloren hat, in dem Adam

gestorben und Christus auferstanden ist, kann wahrhaft glücklich werden und den inneren Frieden erlangen.

Weil dies eine Wahrheit ist, die nie umgestoßen werden kann, ja weil es die höchste Wahrheit ist, kann auch die Philosophie keine andere an ihre Stelle setzen. Und darum ist der Kern des Christenthums ein unzerstörbarer und enthält die Blüthe aller menschlichen Weisheit. Weil die unabänderliche Bewegung der Menschheit der Boden des Christenthums ist, ruht seine Ethik auf unerschütterlicher Basis und kann erst untergehen, wann die Menschheit selbst untergeht.

Wenn nun auch die immanente Philosophie die Forderungen des milden Heilands einfach bestätigen muß, so kann sie dagegen selbstverständlich die dogmatische Begründung derselben nicht anerkennen. Dem Gebildeten unserer Zeit ist es ebenso unmöglich, die Dogmen der Kirche zu glauben, wie es dem gläubigen Christen des Mittelalters unmöglich war, gegen seinen Erlöser die Götter Griechenlands und Roms oder den zornigen Gott des Judenthums einzutauschen. Damit nun der unzerstörbare Kern der christlichen Lehre nicht mit dem Glauben fortgeworfen werde, und auf diese Weise die Möglichkeit für den Menschen schwinde, des wahren Herzensfriedens theilhaftig zu werden, ist es Aufgabe der Philosophie, die Heilswahrheit in Uebereinstimmung mit der Natur zu begründen.

Diese Ethik ist der erste Versuch, diese Aufgabe auf rein immanentem Gebiete, mit rein immanenten Mitteln, zu lösen. Er konnte nur gemacht werden, nachdem das transscendente Gebiet vom immanenten vollständig getrennt und nachgewiesen worden war, daß beide Gebiete nicht neben einander, oder in einander liegen, sondern, daß das eine unterging, als das andere entstand. Das immanente folgte dem transscendenten und besteht allein. Die einfache vorweltliche Einheit ist in der Vielheit untergegangen, und diese machte der Ursprung aus einer einfachen Einheit zu einer fest in sich geschlossenen Collectiv-Einheit mit einer einzigen Bewegung, welche, soweit sie die Menschheit betrifft, die Bewegung aus dem Sein in den absoluten Tod ist.

32.

Der Muhammedanismus und das Christenthum: ersterer die beste aller schlechten Religionen, letzteres die beste aller großen ethischen Religionen, verhalten sich zur immanenten Philosophie, in

Absicht auf das, was nach dem Tode für Moralität der Gesinnung versprochen wird, wie die beiden ältesten Töchter Lear's zu seiner jüngsten, Cordelia. Während der Muhammedanismus dem Tugendhaften ein Leben voll Rausches und Wollust, also ein erhöhtes Blutleben verspricht und das Christenthum ihm den Zustand ewiger Contemplation und der intellektuellen Wonne, also ein aus dem Bewußtsein geschwundenes Blutleben verheißt, kann ihm die immanente Ethik nur den Schlaf, „die beste Speise an des Lebens Mahl," darbieten. Aber wie der körperlich Ermattete Alles ausschlägt und nur den Schlaf will, so will auch der Lebensmüde nur den Tod, die absolute Vernichtung im Tode, und dankbar nimmt er aus der Hand des Philosophen die Gewißheit, daß ihn kein neuer Zustand erwartet, weder der Wonne, noch der Qual, sondern daß alle Zustände von selbst mit der Vernichtung seines innersten Wesens verschwinden.

Politik.

In dem Leben der Menschheit ist Alles gemeinsam, Alles nur eine Entwicklung; das Einzelne gehört dem Ganzen an, aber auch das Ganze dem Einzelnen.

Varnhagen.

Wer das Naturgesetz auch in der Geschichte kennt und anerkennt, der kann prophezeien; wer nicht, weiß nicht, was morgen geschieht, und wäre er Minister.

Börne.

Wer nicht von dreitausend Jahren
Sich weiß Rechenschaft zu geben,
Bleib' im Dunklen unerfahren,
Mag von Tag zu Tage leben.

Goethe.

1.

Die Politik handelt von der Bewegung der ganzen Menschheit. Diese Bewegung resultirt aus den Bestrebungen aller Individuen und ist, wie wir in der Ethik ohne Beweis hinstellen mußten, von einem niederen Standpunkte aus betrachtet, die Bewegung nach dem idealen Staate, vom höchsten dagegen aufgefaßt: die Bewegung aus dem Leben in den absoluten Tod, da ein Stillstand im idealen Staate nicht möglich ist.

Diese Bewegung kann kein moralisches Gepräge tragen; denn die Moral beruht auf dem Subjekt, und nur Handlungen des Einzelnen, gegenüber der Bewegung der Gesammtheit, können moralisch sein.

Sie vollzieht sich lediglich durch unwiderstehliche Gewalt und ist, allgemein bestimmt, das allmächtige Schicksal der Menschheit, das Alles, was sich ihm entgegenwirft, und sei es ein Heer von Millionen, zermalmt und wie Glas zerbricht; von da an aber, wo sie in den Staat mündet, heißt sie Civilisation.

Die allgemeine Form der Civilisation ist also der Staat; ihre besonderen Formen: ökonomische, politische und geistige, nenne ich historische Formen. Das Haupt-Gesetz, wonach sie sich vollzieht, ist das Gesetz des Leidens, welches die Schwächung des Willens und die Stärkung des Geistes bewirkt. Es legt sich in verschiedene einzelne Gesetze auseinander, welche ich historische Gesetze nenne.

2.

Unsere Aufgabe ist nun zunächst: an den Hauptereignissen, welche uns die Geschichte überliefert hat, den Gang der Civilisation nachzuweisen und die Formen und Gesetze, in und nach denen sich die Menschheit bis in unsere Zeit entwickelte, auf dem Grunde des Gewühls von Erscheinungen abzulesen; bann die Strömungen

in unserer Geschichtsperiode zu untersuchen, und schließlich den Punkt in's Auge zu fassen, auf den alle vorliegenden Entwicklungsreihen hinweisen. Wir werden überhaupt, besonders aber bei der letzteren Arbeit, vermeiden, uns in Einzelheiten zu verlieren; denn es wäre geradezu Vermessenheit, im Einzelnen genau feststellen zu wollen, wie sich die Zukunft gestalten wird.

3.

Wir haben in der Ethik den Staat kurzweg auf einen Vertrag zurückgeführt, der dem Naturzustand ein Ende machte. Wir durften dies thun, weil es in der Ethik vorerst nur auf die Grund-Gesetze des Staates ankommt. Jetzt liegt uns aber ob, die Verhältnisse, aus denen der Staat entsprang, genauer zu untersuchen.

Die Annahme, daß das Menschengeschlecht einen einheitlichen Ursprung hat, steht in keinem Widerspruch mit den Resultaten der Naturwissenschaft, während sie auf der anderen Seite der philosophischen Politik eine vortreffliche Grundlage in jeder Hinsicht giebt. Außerdem fließt aus ihr, ungezwungen und überzeugend für Jeden, der Satz voll treibender Wahrheit, daß alle Menschen Brüder sind, und man muß nicht, um sie zu gewinnen, an eine hinter den Individuen versteckte unfaßbare Einheit glauben, welche nur, in günstiger Stunde, durch intellektuelle Anschauung zu erkennen sein soll.

Der Urmensch kann sich vom Thier, dem er entsprossen war, nur ganz allmählich entfernt haben. Die Kluft zwischen Beiden kann anfänglich nicht groß gewesen sein. Was sie überhaupt hervorrief, war gleichsam das Aufbrechen der Keime, in denen die Hülfsvermögen der Vernunft noch ganz verschlossen lagen, oder, physiologisch ausgedrückt, eine kleine Vermehrung der Gehirnmasse. Vom Standpunkte meiner Philosophie aber war es die Spaltung eines weiteren Theils der Bewegung des Willens zum Leben in Lenker und Gelenktes, als Ausdruck der tiefen Sehnsucht des Willens nach einer neuen Bewegungsart.

Die neuen Anlagen befestigten und vererbten sich. Von einem schnellen Wachsthum derselben kann nicht die Rede sein; man muß vielmehr annehmen, daß nach dieser Richtung während mehrerer Generationen ein Stillstand eintrat. Die Entwicklung legte sich ganz in die Auswicklung der Individuen, oder mit anderen Worten: das Gesetz der Auswicklung der Individualität be-

herrschte allein die erste Periode der Menschheit. Erst als sich die Individuen derartig vermehrt hatten, daß sie Thiere angreifen und verdrängen mußten, drückte die Noth auf den Intellekt und bildete ihn weiter aus. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß die Einbildungskraft dasjenige Vermögen war, welches sich am frühsten entfaltete. Mit seiner Hülfe gelang es der Vernunft, in Bildern zu denken, das Vergangene mit der Gegenwart zu verknüpfen, causale Zusammenhänge in bildlicher Verbindung festzuhalten, und so zunächst rohe Waffen zu construiren und mit Absicht zu tödten. Im weiteren Fortgang der Entwicklung erstarkte auch der zarte Keim der Urtheilskraft, wahrscheinlich in wenigen bevorzugten Individuen, und es wurden die ersten Begriffe gebildet, aus deren Zusammensetzung flexionslose, rohe Natursprachen entstanden. Die Vernunft trieb hierbei gleichsam Küstenschifffahrt; sie konnte sich noch nicht auf das weite Meer der Abstraktion begeben, sondern mußte immer die einzelnen Dinge der anschaulichen Welt im Auge behalten.

4.

Die Vermehrung der Menschen, begünstigt durch einen sehr starken Geschlechtstrieb einerseits, andererseits durch die für die Erhaltung vortheilhaften Verhältnisse des Landes, das die ersten Menschen bewohnten, bewirkte eine immer größer werdende Ausbreitung. Die Menschen vertheilten sich zunächst noch in Gruppen über diejenigen angrenzenden Gebiete, welche ihnen Unterhalt boten, im beständigen Kampf mit der Thierwelt und mit ihres Gleichen.

Die Lücke, welche zwischen diesen Thiermenschen-Heerden und den Naturvölkern liegt, kann nicht mit Anspruch auf Gewißheit ausgefüllt werden. Den langen Zeitraum beherrschten die Gesetze der Auswicklung und der Reibung. Ersteres schwächte die Intensität des Willens entschieden, wenn auch nur ganz allmählich, so daß ein großer Unterschied zwischen Generation und Generation nicht stattfinden konnte. In den meisten Urkunden des Menschengeschlechts begegnet man Berichten von riesenhaften Individuen, und es ist um so weniger Grund vorhanden, sie zu bezweifeln, als allen jetzt lebenden Thiergeschlechtern gewaltigere Arten vorangegangen sind, und sogar der uns bekannte Gang der Menschheit eine Abnahme der Lebenskraft lehrt, wogegen die Zunahme der Lebensdauer Nichts beweist.

Das Gesetz der Reibung stärkte hingegen die Intelligenz, allerdings nur sehr wenig in dieser Periode, da die Noth nicht groß gewesen sein kann.

5.

So treten wir in die Vorhalle der Civilisation, wo wir die eigentlichen Naturvölker: Jagd-, Viehzucht- und Ackerbau- treibende Stämme vorfinden. Da man in keiner Weise bestimmen kann, ob der Entwicklungsgang der vorgeschichtlichen Menschheit immer in Gruppen oder, durch Zerfall, in Familien, die sich erst später wieder vereinigten, stattfand, so bleibt es dem Ermessen eines Jeden anheimgestellt, sich den Vorgang zu denken wie er will. Wir gehen am besten von Familien aus, in welche sich die Gruppen auflösten, und die sich von Baumfrüchten und erlegten Thieren ernährten; denn der Mensch ist wesentlich ungesellig, und nur die äußerste Noth oder ihr Gegensatz, die Langeweile, kann ihn gesellig machen. Es ist deshalb viel wahrscheinlicher, daß der kräftige Urmensch, als er sich auf Waffen und seine kleine, aber der thierischen weit überlegene Intelligenz stützen konnte, seinem Unabhängigkeitstriebe folgte und sich vereinzelte, als daß eine ununterbrochene Fortbildung in der Gruppe stattfand.

Wenn wir nun einen solchen Jäger nur nach seiner Idee betrachten, so war er einfacher Wille zum Leben, d. h. sein natürlicher Egoismus umschloß noch keinen, nach verschiedenen Richtungen auseinander getretenen Willen, keine Willensqualitäten. Er wollte nur seinem bestimmten einfachen Charakter gemäß da sein und sich im Leben erhalten. Die Ursache hiervon ist in der simpelen Lebensweise und im beschränkten Geiste des Wilden zu suchen. Dem Intellekt lag nur ob, die wenigen Objekte ausfindig zu machen, welche den Hunger, Durst und Geschlechtstrieb befriedigten. War die Noth gehoben, so versank der Mensch in Faulheit und Trägheit.

Dem einfachen Willen, der nicht anders als wild und unbändig zu denken ist, entsprach die geringe Anzahl seiner Zustände. Abgesehen vom gewöhnlichen Zustand der dumpfen Gleichgültigkeit und dem der instinktiven Furcht, war er nur des leidenschaftlichsten Hasses und der leidenschaftlichsten Liebe fähig. Er haßte Alles, was sich ihm hemmend in den Weg stellte, und suchte es zu vernich-

ten; dagegen umfaßte er Alles, was seine Individualität erweitern konnte, mit Liebe und suchte es sich zu erhalten.

Er lebte mit einem Weibe zusammen, das ihn vielleicht auf seinen Streifzügen begleiten mußte, vielleicht auch nur in der Hütte thätig war und das Feuer sowie die Kinder hütete. Der Charakter der Familie war roh und noch ganz thierisch. Die Frau war des Mannes Lastthier, und wenn die Kinder groß waren, zogen sie weiter und gründeten eine eigene Familie.

Den Naturmächten gegenüber verhielt sich der Mensch als Jäger kaum anders als das Thier. Er dachte nicht weiter über die Elementargewalten nach. Indessen mochten doch hie und da seine Abhängigkeit von der Natur und seine Ohnmacht ihr gegenüber in sein Bewußtsein treten und, wie ein Blitz, die Nacht seiner Sorglosigkeit erhellen.

Aus dieser einförmigen Lebensweise riß eingetretener Nahrungsmangel die Menschen. Sie hatten sich inzwischen wieder derartig vermehrt, daß die Jagdgründe des Einzelnen eine bedenkliche Schmälerung erlitten hatten und nicht mehr genug Wild zum Unterhalt boten. Durch einfachen Wegzug konnte das Uebel nicht gehoben werden, denn die für die Jäger günstigen Stellen der Erde waren sämmtlich bewohnt, und zu dieser Eingeschlossenheit eines Jeden trat die Liebe zu seinem Jagdgrund, die ihn darauf festhielt.

Da traten wohl Diejenigen, welche sich näher standen, zusammen und verbanden sich vorübergehend, um die Eindringlinge nicht nur zurückzudrängen, sondern auch zu vernichten. War die Gefahr abgewandt, so gingen sie wieder auseinander. Inzwischen erfuhr auch der Charakter der Familie eine Veränderung. Erstens konnten sich die Söhne nicht mehr leicht ein Unterkommen verschaffen, zweitens lag es im Interesse des Vaters, die Kraft der Söhne zu verwenden, sich durch dieselbe zu stärken. Das Familienband wurde fester angezogen, und jetzt erst entstanden wirkliche Jägerstämme, deren Glieder das Bewußtsein durchdrang, daß sie zusammen gehörten, was vorher nicht möglich war. Da überall dieselben Verhältnisse eintraten, so mußten sich allmählich sämmtliche Familien zu Jägerstämmen vereinigen, die nun nicht mehr aus dem Kriege mit einander herauskamen. Er gehörte fortan zu ihrer Beschäftigung, und in der beständigen Reibung, die er erzeugte, hob er die Geisteskraft des Menschen wiederum auf eine höhere Stufe.

Mensch moralisch; Der, welcher seinen Nächsten liebt, handelt nicht verdienstvoller als Der, welcher ihn haßt, peinigt und quält. Die Menschheit hat nur einen Verlauf, den der moralisch Handelnde beschleunigt. Vom Standpunkt des Subjekts dagegen ist jede Handlung moralisch, die, bewußt oder unbewußt, in Uebereinstimmung mit der Grundbewegung der Menschheit ist und gern geschieht. Die Aufforderung, moralisch zu handeln, zieht ihre Kraft daraus, daß sie dem Individuum entweder den vorübergehenden Seelenfrieden und ein besseres Leben in der Welt, oder den dauernden Seelenfrieden in diesem Leben und die völlige Vernichtung im Tode, also den Vortheil zusichert, früher erlöst zu werden als die Gesammtheit. Und dieser letztere Vortheil überwiegt so sehr alle irdischen Vortheile, daß er das Individuum, das ihn erkennt, unwiderstehlich in die Bahn zieht, wo er liegt, wie das Eisen an den Magnet muß.

An denjenigen Menschen, welche einen angeborenen barmherzigen Willen haben, vollzieht sich die Umwandlung am leichtesten; denn es sind Willen, die der Weltlauf bereits geschwächt, deren natürlichen Egoismus der Weltlauf bereits in den geläuterten übergeführt hat. Das Leiden ihres Nächsten bringt in ihnen den ethischen, außerordentlich bedeutsamen Zustand des Mitleids hervor, dessen Früchte echt moralische Thaten sind. Wir empfinden im Mitleid ein positives Leid in uns; es ist ein tiefes Gefühl der Unlust, das unser Herz zerreißt, und das wir nur aufheben können, indem wir den leidenden Nächsten leidlos machen.

28.

Die Entzündung des Willens an der Erkenntniß, daß sich die Menschheit aus dem Sein in das Nichtsein bewege, und an der anderen, daß Nichtsein besser ist als Sein, oder auch an der letzteren allein, welche, unabhängig von jener, durch einen klaren Blick in die Welt erlangt werden kann, — ist die philosophische Verneinung des individuellen Willens zum Leben. Der also entzündete Wille will bis zum Tode den glücklichen Zustand des Herzensfriedens, ohne Unterbrechung, und im Tode die völlige Vernichtung, die volle und ganze Erlösung von sich selbst. Er will aus dem Buche des Lebens ausgestrichen sein für immer, er will mit der erloschenen Bewegung das Leben und mit dem Leben den innersten Kern seines Wesens vollständig verlieren. Diese bestimmte Idee

will vernichtet, dieser bestimmte Typus, diese bestimmte Form, will für immer zerbrochen sein.

Die immanente Philosophie kennt keine Wunder und weiß Nichts von Ereignissen in einer unerkennbaren anderen Welt zu erzählen, welche Folgen von Handlungen in dieser Welt wären. Deshalb giebt es für sie nur eine vollkommen sichere Verneinung des Willens zum Leben; es ist die durch Virginität. Wie wir in der Physik gesehen haben, findet der Mensch im Tode absolute Vernichtung; trotzdem wird er nur scheinbar vernichtet, wenn er in Kindern weiterlebt; denn in diesen Kindern ist er bereits vom Tode auferstanden: er hat in ihnen das Leben neuerdings ergriffen und es für eine Zeitdauer bejaht, die unbestimmbar ist. Dies fühlt Jeder instinktiv. Die unüberwindliche Abneigung der Geschlechter nach der Begattung, im Thierreich, tritt im Menschen als eine tiefe Trauer auf. In ihm klagt eine leise Stimme, wie Proserpina:

Wie greift's auf einmal
Durch diese Freuden,
Durch diese offene Wonne
Mit entsetzlichen Schmerzen,
Mit eisernen Händen
Der Hölle durch! — —
Was hab' ich verbrochen,
Daß ich genoß?

Und höhnisch ruft die Welt:

Du bist unser!
Nüchtern solltest wiederkehren
Und der Biß des Apfels macht dich unser!
(Goethe.)

Deshalb auch kann die immanente Philosophie der Todesstunde nicht die allergeringste Wichtigkeit und Bedeutung beilegen. In ihr steht dem Menschen keine Entscheidung mehr darüber zu, ob er das Leben nochmals will, oder todt sein will für immer. Die Reue über schlechte Thaten, welche auf dem Sterbebette deshalb so oft auftritt, weil die Erkenntniß plötzlich sich ändert und man deutlich und klar einsieht, wie nutzlos doch alles irdische Streben war — Alles, woran das Herz hing, muß verlassen werden — ist die thörichteste Selbstquälerei. Der Sterbende sollte Alles vergessen, im Hin-

blick darauf, daß er genug in diesem Leben gelitten und Alles schon lebend verbüßt hat, und sollte sich nur an seine Nachkommen richten, sie eindringlich ermahnend, abzulassen vom Leben, dem das Leiden wesentlich ist. Und in der Hoffnung, daß seine Worte auf günstigen Boden gefallen sind, daß er bald in seinen Kindern erlöst werden wird, möge er ruhig sein Leben verhauchen.

Dagegen legt die immanente Philosophie der Stunde, in welcher ein neues Leben entzündet werden soll, die allergrößte Wichtigkeit bei; denn in ihr hat der Mensch die volle Entscheidung darüber, ob er weiterleben, oder im Tode wirklich vernichtet sein will. Nicht der Kampf des Lebens mit dem Tode auf dem Sterbebette, in dem der Tod siegt, sondern der Kampf des Todes mit dem Leben bei der Begattung, in dem das Leben siegt, ist bedeutungsvoll. Wenn das Individuum in heftigster Leidenschaft seine Zähne in das Dasein schlägt und es mit stahlharten Armen umklammert: im Taumel der Wollust wird die Erlösung verscherzt. Im tollen ausgelassenen Jubel merkt der arme Bethörte nicht, daß ihm der kostbarste Schatz aus den Händen gewunden wird. Für die kurze Wonne hat er nicht endloses, aber vielleicht langes, langes Leiden, schwere Daseinspein eingetauscht, und es frohlocken die Parzen:

Du bist unser!

während sein Genius sich verhüllt.

29.

Obgleich demnach die Verneinung des Willens nur dann den Lebensfaden des Individuums wirklich im Tode abschneidet, wenn sie sich auf dem Grunde vollkommener Keuschheit vollzieht, so kann sie doch auch solche Menschen ergreifen, welche in Kindern bereits weiterleben. Sie bewirkt aber alsdann nur das Glück des Individuums für den Rest der Lebensdauer. Doch sollen und werden die unvollkommenen Folgen der Verneinung in solchen Fällen das Individuum nicht beunruhigen. Es wird versuchen, in den Kindern die wahre Erkenntniß zu erwecken und sie auf sanfte Weise auf den Weg der Erlösung zu führen. Dann wird es vollen Trost aus der Gewißheit schöpfen, daß neben der individuellen Erlösung die allgemeine herschreitet, daß der ideale Staat über kurz oder lang die gesammte Menschheit umfassen und diese dann das „große Opfer“, wie die Inder sagen, bringen wird. Ja, er wird

hieran Veranlassung nehmen, sich voll und ganz dem Allgemeinen hinzugeben, damit der ideale Staat so bald als möglich real werde.

30.

Diejenigen, welche mit Sicherheit der Erlösung durch den Tod entgegenblicken, stehen zwar entwurzelt in der Welt und haben nur das eine Verlangen: **bald** aus ihrem tiefen Herzensfrieden in die volle Vernichtung überzutreten, aber ihr ursprünglicher Charakter ist nicht todt. Er ist nur in den Hintergrund getreten; und wenn er auch das Individuum nicht mehr zu Thaten veranlassen kann, die ihm gemäß wären, so wird er doch dem übrigen Leben des in der Verneinung Stehenden eine besondere Färbung geben.

Aus diesem Grunde werden Diejenigen, welche in der Gewißheit der individuellen Erlösung stehen, nicht eine und dieselbe Erscheinung darbieten. Nichts würde verkehrter sein, als dies anzunehmen. Der Eine, der stolz und schweigsam war, wird nicht redselig und leutselig werden, der Andere, dessen liebevolles Wesen überall, wohin er kam, die wohlthuendste Wärme verbreitete, wird nicht scheu und finster werden, ein Dritter, der melancholisch war, wird nicht ausgelassen heiter werden.

Ebenso wird die Thätigkeit und Beschäftigung nicht bei Allen die gleiche sein. Der Eine wird sich von der Welt vollkommen abschließen, in die Einsamkeit entfliehen und sich, wie die religiösen Büßer, kasteien, weil er von der Erkenntniß ausgeht, daß nur ein stets gedemüthigter Wille in der Entsagung erhalten werden kann; ein Anderer wird nach wie vor in seinem Berufe bleiben; ein Dritter wird nach wie vor die Thränen der Unglücklichen stillen mit Wort und That; ein Vierter wird kämpfen für sein Volk oder für die ganze Menschheit, wird sein ihm durchaus werthloses Leben einsetzen, damit die Bewegung nach dem idealen Staate, in welchem allein die Erlösung Aller stattfinden kann, eine beschleunigtere werde.

Wer sich in der Verneinung des Willens **ganz auf sich** zurückzieht, verdient die volle Bewunderung der Kinder dieser Welt; denn er ist ein „**Kind des Lichts**“ und wandelt auf dem richtigen Weg. Nur Unwissende oder Schlechte können es wagen, ihn mit Koth zu bewerfen. Aber höher muß und soll man Denjenigen schätzen, der, **unbeweglich im Innern**, den äußeren Menschen heftig bewegen und leiden läßt, um seinen verdüsterten Brüdern zu

helfen: unermüdlich, strauchelnd, blutend sich wieder erhebend, die Fahne der Erlösung nimmer aus der Hand lassend, bis er zusammenbricht im Kampfe für die Menschheit und das herrliche sanfte Licht in seinen Augen erlischt. Er ist die reinste Erscheinung auf dieser Erde: ein Erleuchteter, ein Erlöser, ein Sieger, ein Märtyrer, ein weiser Held. —

Nur darin werden Alle übereinstimmen, daß sie der Gemeinheit abgestorben und unempfänglich sind für Alles, was den natürlichen Egoismus bewegen kann, daß sie das Leben verachten und den Tod lieben. — Und ein Erkennungszeichen werden alle tragen: die Milde. „Sie eifern nicht, sie blähen sich nicht, sie ertragen Alles, sie dulden Alles," sie verurtheilen nicht und steinigen nicht, sie entschuldigen immer und werden nur freundlich den Weg anempfehlen, auf dem sie so köstliche Ruhe und den herrlichsten Frieden gefunden haben. —

Ich erwähne hier noch den merkwürdigen Zustand, der der Verneinung des Willens vorhergehen kann: den Haß gegen sich selbst. Er ist ein Uebergangszustand und der schwülen Frühlingsnacht zu vergleichen, in der die Knospen sich öffnen.

31.

Zum Schlusse will ich noch ein Wort über die Religion der Erlösung sagen.

Indem Christus nur Dem das Himmelreich versprach, welcher nicht bloß gerecht und barmherzig ist, sondern auch Ungerechtigkeiten und Peinigungen ohne Bitterkeit erträgt:

> Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Uebel, sondern so dir jemand einen Streich giebt auf den rechten Backen, dem biete den andern auch dar. (Matth, 5, 39.)

verlangte er vom Menschen beinahe vollständige Selbstverleugnung. Indem er aber ferner Demjenigen, welcher den Geschlechtstrieb unterdrückt, eine ganz besondere Belohnung verhieß, forderte er den Menschen auf, seine Individualität vollständig aufzugeben, seinen natürlichen Egoismus ganz zu ertödten.

Warum stellte er diese schweren Forderungen? Die Antwort liegt eben in der Verheißung des Himmelreichs; denn nur Der, welcher seine ursprüngliche Individualität verloren hat, in dem Adam

gestorben und Christus auferstanden ist, kann wahrhaft glücklich werden und den inneren Frieden erlangen.

Weil dies eine Wahrheit ist, die nie umgestoßen werden kann, ja weil es die höchste Wahrheit ist, kann auch die Philosophie keine andere an ihre Stelle setzen. Und darum ist der Kern des Christenthums ein unzerstörbarer und enthält die Blüthe aller menschlichen Weisheit. Weil die unabänderliche Bewegung der Menschheit der Boden des Christenthums ist, ruht seine Ethik auf unerschütterlicher Basis und kann erst untergehen, wann die Menschheit selbst untergeht.

Wenn nun auch die immanente Philosophie die Forderungen des milden Heilands einfach bestätigen muß, so kann sie dagegen selbstverständlich die dogmatische Begründung derselben nicht anerkennen. Dem Gebildeten unserer Zeit ist es ebenso unmöglich, die Dogmen der Kirche zu glauben, wie es dem gläubigen Christen des Mittelalters unmöglich war, gegen seinen Erlöser die Götter Griechenlands und Roms oder den zornigen Gott des Judenthums einzutauschen. Damit nun der unzerstörbare Kern der christlichen Lehre nicht mit dem Glauben fortgeworfen werde, und auf diese Weise die Möglichkeit für den Menschen schwinde, des wahren Herzensfriedens theilhaftig zu werden, ist es Aufgabe der Philosophie, die Heilswahrheit in Uebereinstimmung mit der Natur zu begründen.

Diese Ethik ist der erste Versuch, diese Aufgabe auf rein immanentem Gebiete, mit rein immanenten Mitteln, zu lösen. Er konnte nur gemacht werden, nachdem das transscendente Gebiet vom immanenten vollständig getrennt und nachgewiesen worden war, daß beide Gebiete nicht neben einander, oder in einander liegen, sondern, daß das eine unterging, als das andere entstand. Das immanente folgte dem transscendenten und besteht allein. Die einfache vorweltliche Einheit ist in der Vielheit untergegangen, und diese machte der Ursprung aus einer einfachen Einheit zu einer fest in sich geschlossenen Collectiv-Einheit mit einer einzigen Bewegung, welche, soweit sie die Menschheit betrifft, die Bewegung aus dem Sein in den absoluten Tod ist.

32.

Der Muhammedanismus und das Christenthum: ersterer die beste aller schlechten Religionen, letzteres die beste aller großen ethischen Religionen, verhalten sich zur immanenten Philosophie, in

Absicht auf das, was nach dem Tode für Moralität der Gesinnung versprochen wird, wie die beiden ältesten Töchter Lear's zu seiner jüngsten, Cordelia. Während der Muhammedanismus dem Tugendhaften ein Leben voll Rausches und Wollust, also ein erhöhtes Blutleben verspricht und das Christenthum ihm den Zustand ewiger Contemplation und der intellektuellen Wonne, also ein aus dem Bewußtsein geschwundenes Blutleben verheißt, kann ihm die immanente Ethik nur den Schlaf, „die beste Speise an des Lebens Mahl," darbieten. Aber wie der körperlich Ermattete Alles ausschlägt und nur den Schlaf will, so will auch der Lebensmüde nur den Tod, die absolute Vernichtung im Tode, und dankbar nimmt er aus der Hand des Philosophen die Gewißheit, daß ihn kein neuer Zustand erwartet, weder der Wonne, noch der Qual, sondern daß alle Zustände von selbst mit der Vernichtung seines innersten Wesens verschwinden.

Politik.

In dem Leben der Menschheit ist Alles gemeinsam, Alles nur *eine* Entwicklung; das Einzelne gehört dem Ganzen an, aber auch das Ganze dem Einzelnen.

Varnhagen.

Wer das Naturgesetz auch in der Geschichte kennt und anerkennt, der kann prophezeien; wer nicht, weiß nicht, was morgen geschieht, und wäre er Minister.

Börne.

Wer nicht von dreitausend Jahren
Sich weiß Rechenschaft zu geben,
Bleib' im Dunklen unerfahren,
Mag von Tag zu Tage leben.

Goethe.

in unserer Geschichtsperiode zu untersuchen, und schließlich den Punkt in's Auge zu fassen, auf den alle vorliegenden Entwicklungsreihen hinweisen. Wir werden überhaupt, besonders aber bei der letzteren Arbeit, vermeiden, uns in Einzelheiten zu verlieren; denn es wäre geradezu Vermessenheit, im Einzelnen genau feststellen zu wollen, wie sich die Zukunft gestalten wird.

3.

Wir haben in der Ethik den Staat kurzweg auf einen Vertrag zurückgeführt, der dem Naturzustand ein Ende machte. Wir durften dies thun, weil es in der Ethik vorerst nur auf die Grund-Gesetze des Staates ankommt. Jetzt liegt uns aber ob, die Verhältnisse, aus denen der Staat entsprang, genauer zu untersuchen.

Die Annahme, daß das Menschengeschlecht einen einheitlichen Ursprung hat, steht in keinem Widerspruch mit den Resultaten der Naturwissenschaft, während sie auf der anderen Seite der philosophischen Politik eine vortreffliche Grundlage in jeder Hinsicht giebt. Außerdem fließt aus ihr, ungezwungen und überzeugend für Jeden, der Satz voll treibender Wahrheit, daß alle Menschen Brüder sind, und man muß nicht, um sie zu gewinnen, an eine hinter den Individuen versteckte unfaßbare Einheit glauben, welche nur, in günstiger Stunde, durch intellektuelle Anschauung zu erkennen sein soll.

Der Urmensch kann sich vom Thier, dem er entsprossen war, nur ganz allmählich entfernt haben. Die Kluft zwischen Beiden kann anfänglich nicht groß gewesen sein. Was sie überhaupt hervorrief, war gleichsam das Aufbrechen der Keime, in denen die Hülfsvermögen der Vernunft noch ganz verschlossen lagen, oder, physiologisch ausgedrückt, eine kleine Vermehrung der Gehirnmasse. Vom Standpunkte meiner Philosophie aber war es die Spaltung eines weiteren Theils der Bewegung des Willens zum Leben in Lenker und Gelenktes, als Ausdruck der tiefen Sehnsucht des Willens nach einer neuen Bewegungsart.

Die neuen Anlagen befestigten und vererbten sich. Von einem schnellen Wachsthum derselben kann nicht die Rede sein; man muß vielmehr annehmen, daß nach dieser Richtung während mehrerer Generationen ein Stillstand eintrat. Die Entwicklung legte sich ganz in die Auswicklung der Individuen, oder mit anderen Worten: das Gesetz der Auswicklung der Individualität be-

herrschte allein die erste Periode der Menschheit. Erst als sich die Individuen derartig vermehrt hatten, daß sie Thiere angreifen und verdrängen mußten, drückte die Noth auf den Intellekt und bildete ihn weiter aus. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß die Einbildungskraft dasjenige Vermögen war, welches sich am frühsten entfaltete. Mit seiner Hülfe gelang es der Vernunft, in Bildern zu denken, das Vergangene mit der Gegenwart zu verknüpfen, causale Zusammenhänge in bildlicher Verbindung festzuhalten, und so zunächst rohe Waffen zu construiren und mit Absicht zu tödten. Im weiteren Fortgang der Entwicklung erstarkte auch der zarte Keim der Urtheilskraft, wahrscheinlich in wenigen bevorzugten Individuen, und es wurden die ersten Begriffe gebildet, aus deren Zusammensetzung flexionslose, rohe Natursprachen entstanden. Die Vernunft trieb hierbei gleichsam Küstenschifffahrt; sie konnte sich noch nicht auf das weite Meer der Abstraktion begeben, sondern mußte immer die einzelnen Dinge der anschaulichen Welt im Auge behalten.

4.

Die Vermehrung der Menschen, begünstigt durch einen sehr starken Geschlechtstrieb einerseits, andererseits durch die für die Erhaltung vortheilhaften Verhältnisse des Landes, das die ersten Menschen bewohnten, bewirkte eine immer größer werdende Ausbreitung. Die Menschen vertheilten sich zunächst noch in Gruppen über diejenigen angrenzenden Gebiete, welche ihnen Unterhalt boten, im beständigen Kampf mit der Thierwelt und mit ihres Gleichen.

Die Lücke, welche zwischen diesen Thiermenschen-Heerden und den Naturvölkern liegt, kann nicht mit Anspruch auf Gewißheit ausgefüllt werden. Den langen Zeitraum beherrschten die Gesetze der Auswicklung und der Reibung. Ersteres schwächte die Intensität des Willens entschieden, wenn auch nur ganz allmählich, so daß ein großer Unterschied zwischen Generation und Generation nicht stattfinden konnte. In den meisten Urkunden des Menschengeschlechts begegnet man Berichten von riesenhaften Individuen, und es ist um so weniger Grund vorhanden, sie zu bezweifeln, als allen jetzt lebenden Thiergeschlechtern gewaltigere Arten vorangegangen sind, und sogar der uns bekannte Gang der Menschheit eine Abnahme der Lebenskraft lehrt, wogegen die Zunahme der Lebensdauer Nichts beweist.

Das Gesetz der Reibung stärkte hingegen die Intelligenz, allerdings nur sehr wenig in dieser Periode, da die Noth nicht groß gewesen sein kann.

5.

So treten wir in die Vorhalle der Civilisation, wo wir die eigentlichen Naturvölker: Jagd-, Viehzucht- und Ackerbau- treibende Stämme vorfinden. Da man in keiner Weise bestimmen kann, ob der Entwicklungsgang der vorgeschichtlichen Menschheit immer in Gruppen oder, durch Zerfall, in Familien, die sich erst später wieder vereinigten, stattfand, so bleibt es dem Ermessen eines Jeden anheimgestellt, sich den Vorgang zu denken wie er will. Wir gehen am besten von Familien aus, in welche sich die Gruppen auflösten, und die sich von Baumfrüchten und erlegten Thieren ernährten; denn der Mensch ist wesentlich ungesellig, und nur die äußerste Noth oder ihr Gegensatz, die Langeweile, kann ihn gesellig machen. Es ist deshalb viel wahrscheinlicher, daß der kräftige Urmensch, als er sich auf Waffen und seine kleine, aber der thierischen weit überlegene Intelligenz stützen konnte, seinem Unabhängigkeitstriebe folgte und sich vereinzelte, als daß eine ununterbrochene Fortbildung in der Gruppe stattfand.

Wenn wir nun einen solchen Jäger nur nach seiner Idee betrachten, so war er einfacher Wille zum Leben, d. h. sein natürlicher Egoismus umschloß noch keinen, nach verschiedenen Richtungen auseinander getretenen Willen, keine Willensqualitäten. Er wollte nur seinem bestimmten einfachen Charakter gemäß da sein und sich im Leben erhalten. Die Ursache hiervon ist in der simpelen Lebensweise und im beschränkten Geiste des Wilden zu suchen. Dem Intellekt lag nur ob, die wenigen Objekte ausfindig zu machen, welche den Hunger, Durst und Geschlechtstrieb befriedigten. War die Noth gehoben, so versank der Mensch in Faulheit und Trägheit.

Dem einfachen Willen, der nicht anders als wild und unbändig zu denken ist, entsprach die geringe Anzahl seiner Zustände. Abgesehen vom gewöhnlichen Zustand der dumpfen Gleichgültigkeit und dem der instinktiven Furcht, war er nur des leidenschaftlichsten Hasses und der leidenschaftlichsten Liebe fähig. Er haßte Alles, was sich ihm hemmend in den Weg stellte, und suchte es zu vernich-

ten; dagegen umfaßte er Alles, was seine Individualität erweitern konnte, mit Liebe und suchte es sich zu erhalten.

Er lebte mit einem Weibe zusammen, das ihn vielleicht auf seinen Streifzügen begleiten mußte, vielleicht auch nur in der Hütte thätig war und das Feuer sowie die Kinder hütete. Der Charakter der Familie war roh und noch ganz thierisch. Die Frau war des Mannes Lastthier, und wenn die Kinder groß waren, zogen sie weiter und gründeten eine eigene Familie.

Den Naturmächten gegenüber verhielt sich der Mensch als Jäger kaum anders als das Thier. Er dachte nicht weiter über die Elementargewalten nach. Indessen mochten doch hie und da seine Abhängigkeit von der Natur und seine Ohnmacht ihr gegenüber in sein Bewußtsein treten und, wie ein Blitz, die Nacht seiner Sorglosigkeit erhellen.

Aus dieser einförmigen Lebensweise riß eingetretener Nahrungsmangel die Menschen. Sie hatten sich inzwischen wieder derartig vermehrt, daß die Jagdgründe des Einzelnen eine bedenkliche Schmälerung erlitten hatten und nicht mehr genug Wild zum Unterhalt boten. Durch einfachen Wegzug konnte das Uebel nicht gehoben werden, denn die für die Jäger günstigen Stellen der Erde waren sämmtlich bewohnt, und zu dieser Eingeschlossenheit eines Jeden trat die Liebe zu seinem Jagdgrund, die ihn darauf festhielt.

Da traten wohl Diejenigen, welche sich näher standen, zusammen und verbanden sich vorübergehend, um die Eindringlinge nicht nur zurückzudrängen, sondern auch zu vernichten. War die Gefahr abgewandt, so gingen sie wieder auseinander. Inzwischen erfuhr auch der Charakter der Familie eine Veränderung. Erstens konnten sich die Söhne nicht mehr leicht ein Unterkommen verschaffen, zweitens lag es im Interesse des Vaters, die Kraft der Söhne zu verwenden, sich durch dieselbe zu stärken. Das Familienband wurde fester angezogen, und jetzt erst entstanden wirkliche Jägerstämme, deren Glieder das Bewußtsein durchdrang, daß sie zusammen gehörten, was vorher nicht möglich war. Da überall dieselben Verhältnisse eintraten, so mußten sich allmählich sämmtliche Familien zu Jägerstämmen vereinigen, die nun nicht mehr aus dem Kriege mit einander herauskamen. Er gehörte fortan zu ihrer Beschäftigung, und in der beständigen Reibung, die er erzeugte, hob er die Geisteskraft des Menschen wiederum auf eine höhere Stufe.

Der Krieg sowohl, als die nunmehr gemeinsame friedliche Beschäftigung, forderten eine starke obere Leitung, welche über der Gewalt der Familienhäupter stand. Man wählte den Stärksten oder Listigsten zum Anführer im Kriege und zum Schiedsrichter im Frieden. Nun trat auch der ungeheuere folgenschwere Unterschied zwischen Recht und Unrecht in das Bewußtsein der Menschen, der den Willen des Individuums fester bindet und umschnürt als die Feindseligkeit der ganzen Natur. Jetzt waren gewisse Handlungen (Diebstahl und Mord) innerhalb der Genossenschaft verboten, welche außerhalb derselben erlaubt waren, und es entstand ein eiserner Zwang für den Willen, während an den Geist eines Jeden die Aufforderung trat, nicht mehr unter der Hauptleitung des Dämons, sondern mit Besonnenheit und Ueberlegung zu handeln.

Auf diese Weise warf allerdings die Noth den Menschen in die gesetzliche Genossenschaft, die erste rohe Form des Staates, aber ihre Organisation war ein Werk der Vernunft und beruhte, in Anbetracht aller Verhältnisse, auf einem Vertrag. Es erkannten die Familienältesten einerseits, daß die Genossenschaft nicht aufgelöst werden könne, andererseits aber auch, daß sie nur auf gewissen Grundlagen bestehen könne, und kamen überein, daß diese Grundlagen fortan unerschütterlich sein sollten. Was man auch sagen möge, die Gesetze gegen Mord und Diebstahl sind das Produkt eines ursprünglichen Vertrags, der abgeschlossen werden mußte. Staatsconstitutionen, gesellschaftliche Verhältnisse, andere Gesetze können ganz einseitig errichtet worden sein, diese beiden Gesetze, auf welchen der vollkommenste wie der unvollkommenste Staat gegründet sein muß, aber nicht. Sie traten nur durch ein Uebereinkommen, mit logischer Gewalt, zuerst in die Erscheinung, und würden sie heute beseitigt, so würden nach kurzer Zeit Alle wieder denselben ursprünglichen Vertrag abschließen. Es war durchaus kein weitsehender Blick, keine tiefe Weisheit erforderlich, um diese beiden nothwendigen gesetzlichen Schranken aufzurichten. Als das nicht zu umgehende Zusammenleben in einer gefährdeten Genossenschaft gegeben war, mußten sie mit Nothwendigkeit erfolgen.

6.

Einen sehr wesentlichen Fortschritt machte die Menschheit, als, mit Hülfe des Zufalls, der Nutzen erkannt wurde, der sich aus der

Domestikation gewisser Thiere ergiebt, und die Viehzucht in die Erscheinung trat. Es zweigten sich von den Jägerstämmen Hirtenstämme ab, welche alle Gegenden, die seither unbenutzt waren, beziehen konnten, wodurch die Auswicklung der Individuen und, verbunden damit, die Ausbreitung der Menschheit wieder größer wurde.

Die neue Lebensweise brachte große Veränderungen hervor. Zunächst fand eine allmähliche Umbildung des Charakters statt. Nicht daß sich der Wille jetzt schon in einzelne Qualitäten auseinandergelegt hätte: dazu waren die Verhältnisse noch zu einfach, die Intelligenz zu schwach; aber der ganze Wille erfuhr eine Milderung, da an die Stelle der aufregenden Jagd und der mit der größten Wildheit geführten Vernichtungskriege eine friedliche, monotone Beschäftigung getreten war.

Zugleich wurde sich der Mensch seines Verhältnisses zur sichtbaren Welt bewußt, und es entstand die erste Naturreligion. Auf der einen Seite wurde der causale Zusammenhang der Sonne mit den Jahreszeiten, mit der fruchtbaren Weide erkannt; andererseits sah man die kostbaren Heerden, von deren Erhaltung das Leben abhing, oft wilden Thieren oder verheerenden Elementargewalten preisgegeben. Im Nachsinnen über diese Beziehungen gelangte man zu den Vorstellungen guter und böser, dem Menschen freundlich oder feindlich gesinnter Mächte und zur Ueberzeugung, daß durch Verehrung und Opfer die Einen zu versöhnen, die Anderen in wohlwollender Gesinnung zu erhalten seien.

Je nachdem nun die immer weiter sich ausbreitenden Nomaden in Gegenden von milderem oder schrofferem Klima kamen, erhielt diese einfache Naturreligion eine freundlichere oder düsterere Färbung. Da, wo die segenspendende Sonne vorherrschte, trat das böse Princip sehr in den Hintergrund, während dem guten mit Ehrfurcht und vertrauensvoll genaht wurde. Hingegen da, wo die Menschen im beständigen Kampfe mit der Natur lagen, wo Raubthiere in großer Anzahl die Heerden lichteten und Waldbrände, glühende Wüstenwinde Menschen und Thiere in die Vernichtung trieben, verlor der geängstigte Mensch das gute Princip ganz aus den Augen: all sein Dichten und Trachten war nur darauf gerichtet, die mit der Phantasie lebhaft erfaßte grausame, zornige Gottheit durch Opferung des Liebsten, was er hatte, zu besänftigen und gnädig zu stimmen.

Die Form, in der sich die Nomaden bewegten, war die patri-

archalische Genossenschaft. Das Oberhaupt des Stammes war Fürst, Richter und Priester, und ein Abglanz dieser dreifachen Gewalt fiel auf jeden Familienvater, wodurch der Charakter der Familie ein viel ernsterer und festerer wurde, als bei den Jägervölkern.

7.

In diesen einfachen Formen und Lebensweisen mag sich die gesammte Menschheit Jahrtausende lang bewegt haben. Das Gesetz der Gewohnheit beherrschte Alle, und sein Produkt, die Sitte, legte sich immer fester um den Willen. Die Keime zu Willensqualitäten mögen sich schon in Einzelnen gebildet haben, aber sie konnten sich nicht entwickeln, da alle Bedingungen dazu noch fehlten. Das Leben verfloß zu einförmig. Alle waren frei; Jeder konnte Familienvater werden, d. h. zur Gewalt gelangen, und die höchste Gewalt war wesentlich beschränkt, kurz, es fehlte an großen Contrasten, welche in den Geist schneiden und den Willen aufwühlen.

Dagegen arbeitete der Geist ruhig auf der gewonnenen höheren Stufe weiter; er wurde besonders in den Gegenden von mildem, gleichmäßigem Klima beschaulicher, objektiver, und konnte sich dadurch leichter in das Wesen der Dinge versenken. Auf dieser Bahn mußte er zu vielen kleinen, aber wichtigen Erfindungen und Entdeckungen gelangen, bis er endlich den Nutzen der Halmfrüchte erkannte und allmählich zum Anbau der betreffenden Grasarten schritt.

Jetzt war ein fester Boden gewonnen, auf dem sich die Civilisation niederlassen und ihren Siegeszug beginnen konnte; jetzt erst konnte sich ihr oberstes Gesetz, das Gesetz des Leidens, in der immer größer werdenden Reibung offenbaren, den Willen veredeln und den Geist erleuchten.

8.

Die nächste Folge des Ackerbaues war eine große Auswicklung der Individuen. Die Volkszahl mußte sehr zunehmen, weil einerseits dasselbe Stück Land jetzt zehnmal mehr Menschen ernähren konnte als vorher und andererseits weniger Menschen im Kriege vernichtet wurden.

Im Laufe der Zeit stellte sich aber Uebervölkerung ein, ein großes Uebel, dem nur durch massenhafte Auswanderung abgeholfen werden konnte. Man darf annehmen, daß in den asiatischen Gebieten,

nördlich vom Hindukus- und Himalaya-Gebirge, der erste Uebergang aus dem Nomadenleben in den Ackerbau stattgefunden hat und die Verwicklung zuerst aufgetreten ist. Es lösten sich früh von dem starken, zähen und tapferen Volk der Arier große Theile ab, welche, mit Hausthieren, Pflug und Getreide ausgerüstet, den Weg nach Westen einschlugen und sich an verschiedenen Punkten Europa's eine neue Heimath gründeten. Schließlich entschloß sich der ganze Stamm, wahrscheinlich in der Erkenntniß, daß das von ihm bewohnte Land für den Ackerbau nicht geeignet und doch nur durch eine fleißige Bearbeitung des Bodens eine dauerhafte gesicherte Existenz zu erreichen sei — vielleicht auch schwer bedrängt von mongolischen Nomadenhorden — die uralten Wohnsitze zu verlassen. Sie zogen nach Süden, und während sich ein Theil nach dem heutigen Persien wandte, bemächtigte sich ein anderer der Thäler des Indus. Hier verblieben die Inder so lange, bis neuerdings Uebervölkerung eintrat; dann unternahmen sie einen großen Kriegszug gegen halbwilde Jäger- und Nomadenvölker, welche die nördliche Hälfte der Halbinsel bewohnten, und führten ihn glücklich zu Ende. Sie verschmolzen sich jedoch nicht mit den Besiegten, sondern errichteten einen **Kastenstaat**, eine der wichtigsten und nothwendigsten Formen für den Anfang der Civilisation, an dem wir verschiedene neuen Gesetze abmerken werden.

Es ist klar, daß die alten Inder schon in den Thälern des Indus, als sie sich hauptsächlich dem Landbau ergeben hatten und ein seßhaftes Volk geworden waren, die patriarchalische Organisation verlassen und sich eine andere geben mußten. Vor Allem war die Arbeit eine andere geworden. Sie war schwieriger und mühsamer und beschränkte das Individuum mehr als die Wartung und Hütung des Viehs. Außerdem hat das Nomadenleben einen ganz besonderen Reiz. Es ist bekannt, daß der vom Russen gezähmte Tatar sich unablässig nach der Beschäftigung seiner Väter zurücksehnt, und daß selbst der deutsche Steppencolonist mit Leib und Seele Nomade wird und vom Pflügen und Gartenbau sich gern abwendet. Kein Wunder! Wem nur einmal vergönnt war, einen Blick in die Steppe zu werfen, der begreift ihre unwiderstehliche Zauberkraft. Wie sie daliegt im Schmuck des Frühlings: sanft gewellt, wogend, einsam, still, endlos! Wie wohl sich der Mann fühlt, der auf feurigem Pferde über sie hinfliegt! Wie frei, wie frei! — Man wird deshalb

nicht fehlgreifen, wenn man Unzufriedenheit und Widerwillen bei einem großen Theil des Volkes annimmt, welchen mit Entschiedenheit und Energie entgegengearbeitet werden mußte.

Der Ackerbau verlangte ferner eine Theilung der Arbeit. Wälder mußten ausgerodet, wilde Thiere bekämpft, Geräthschaften angefertigt, Häuser gebaut, Wege und Canäle angelegt und dabei das Feld regelmäßig bestellt und Vieh gezüchtet werden. Auch mußten die angrenzenden Halbwilden vom eroberten Gebiete abgehalten werden. Unterdessen nahm die Bevölkerung stetig zu. Die Dörfer wurden größer, und es entstanden neue Ansiedelungen, die bald zu Dörfern sich gestalteten und mit dem Mutterdorfe in enger Verbindung blieben. Schließlich hatten sich auch die Besitzverhältnisse wesentlich geändert, da zu den beweglichen Heerden Grundeigenthum gekommen war, welches die Quelle häufiger Streitigkeiten wurde. Diese mußten nach festen Normen entschieden werden, welche erst festzustellen waren und dann Männer verlangten, die eine genaue Kenntniß des Rechts hatten.

Alles Dieses gebot die Einsetzung einer strafferen Gewalt, als die der Familienältesten, Stammeshäupter und Anführer war, und leitete in das despotische Königthum mit Heer, Beamten, Gewerbtreibenden u. s. w. In der weiteren Entwicklung vollzog sich die Scheidung des Priesterthums vom Königthum, da die Fürsten jetzt Obliegenheiten hatten, welche ihre ganze Zeit in Anspruch nahmen, und die einfache Naturreligion sich zu einer Religion mit regelmäßigem Cultus gestaltet hatte.

Man muß also annehmen, daß die Inder, ehe sie bis zu den Mündungen des Ganges vordrangen, bereits ein nach Ständen gegliedertes Volk waren, aber keine Kasten hatten, weil es noch keine Sklaven gab. Der strenge Kastenstaat entstand erst, als ein halbwildes, unbändiges, zahlreiches Volk von Besiegten in den Rahmen der Gesellschaft aufgenommen und die Sklaverei begründet worden war, und auch dann nur allmählich.

Daß eine Verschmelzung nicht stattfand, ist leicht zu erklären. Dem Halbwilden von rohen Sitten, häßlicher Gestalt und dunkler Farbe gegenüber, mußte sich der stolze, schöne Arier als ein Wesen höherer Art fühlen und vor einer geschlechtlichen Vermischung mit ihm einen wahren Abscheu haben. Dann mußte es geradezu für ehrlos gelten, mit Denjenigen Umgang zu pflegen, welchen die här-

testen und niedrigsten Arbeiten aufgebürdet waren, und welche, in Folge ihrer Widerspänstigkeit und Störrigkeit, mit eiserner Faust in den Staub gedrückt werden mußten. So trat neben den natürlichen Abscheu die Verachtung, und beide machten eine Verschmelzung unmöglich.

Blicken wir dem Kastenstaat auf den Grund, so zeigt sich uns zunächst das Gesetz der Ausbildung des Theils, eines der wichtigsten Gesetze der Civilisation. Wir hätten es schon darin erkennen können, daß Theile von Stämmen auswanderten und durch bessere Bodenbeschaffenheit, günstigeres Klima und edlere Beschäftigung sich veränderten und eine höhere Stufe erklommen. Im Culturstaat aber tritt es viel deutlicher hervor und zeigt seine ganze Macht.

Nur dadurch, daß von einem Theil des Volks jede Sorge um das tägliche Brod am Anfange der Cultur abgenommen wurde, konnten dem Geiste allmählich Schwingen zum freien genialen Fluge wachsen; denn nur „müßige Hände geben thätige Köpfe.“ Im Kampf um's Dasein kann die Noth erfinderisch machen, aber Kunst und Wissenschaft können nur in der Luft der Sorglosigkeit gedeihen und reife, saftvolle Früchte hervorbringen.

Dann tritt uns das Gesetz der Entfaltung des einfachen Willens entgegen. Auch dieses Gesetz bringe ich erst jetzt zur Erörterung, weil die Contraste im Kastenstaat ihren Höhepunkt erreichten; denn es ist klar, daß schon in der ersten Periode eines seßhaften, nach Ständen gegliederten Volks Motive in Fülle vorhanden waren, welche den Willen aus seiner Einfachheit herausziehen mußten.

In den Individuen entstanden Hoffart, Ehrgeiz, Ruhmsucht, Eitelkeit, Habsucht, Genußsucht, Neid, Trotzigkeit, Hinterlistigkeit, Bosheit, Tücke, Grausamkeit u. s. w. Aber auch die Keime edler Willensqualitäten, wie Barmherzigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Wohlwollen, Gutmüthigkeit, Treue, Anhänglichkeit u. s. w. sprangen auf.

Zugleich mußten sich die Zustände des Willens mannigfaltiger gestalten. Angst, Trauer, Freude, Hoffnung, Verzweiflung, Mitleid, Schadenfreude, Reue, Gewissensangst, aesthetische Freude u. s. w. bemächtigten sich abwechselnd des Herzens und machten es bildsamer und geschmeidiger.

Selbstverständlich vollzog sich (und vollzieht sich noch immer),

unter dem Einflusse der durch den Geist erfaßten Motive, die Umbildung des Charakters nur allmählich. Eine leichte Veränderung wurde, wie Alles, was den Willen ergreift, in das Blut gleichsam übergeht, in die Zeugungskraft aufgenommen, ging nach dem Gesetz der Erblichkeit der Eigenschaften als Keim in das neue Individuum über und bildete sich nach dem Gesetze der Gewohnheit weiter aus.

Wir haben ferner das Gesetz der Bindung der neuen Individualität zu merken. Die einfache Naturreligion konnte dem forschenden, objektiv gewordenen Geiste der Priester nicht mehr genügen. Sie vertieften sich in den Zusammenhang der Natur, und es wurde ihnen das kurze, mühselige Leben, zwischen Geburt und Tod, zum Hauptproblem. Nasci, laborare, mori. Konnten sie es anpreisen? Sie mußten es verurtheilen und als eine Verirrung, einen Fehltritt brandmarken. Die Erkenntniß, daß das Leben werthlos sei, ist die Blüthe aller Weisheit. Die Werthlosigkeit des Lebens ist die einfachste Wahrheit, aber zugleich die, welche am schwersten zu erkennen ist, weil sie in unzählige Schleier gehüllt auftritt. Wir liegen gleichsam auf ihr; wie sollten wir sie finden können?

Die Brahmanen aber mußten sie finden, weil sie dem Kampf um's Dasein vollständig enthoben waren, ein reines beschauliches Leben führen und alle Kraft ihres Geistes für die Lösung des Welträthsels verwenden konnten. Sie nahmen ferner die erste Stellung im Staate ein: glücklicher als sie (glücklich im populären Sinne des Worts angewendet) konnte Niemand sein, und deshalb warf sich nicht zwischen sie und die Wahrheit der Schatten, der das Urtheil der Niederen trübt, nämlich der Gedanke, daß das Glück die Höhen vergoldet und nur nicht in die Thäler dringen kann, daß es also in der Welt wirklich anzutreffen ist, nur nicht überall. Indem sie in ihr Inneres tauchten, ergründeten sie die Welt und ihre leeren Hände richteten die Welt.

Die vom Willen erfaßte Erkenntniß aber, daß das Leben werthlos, ja wesentlich unglücklich sei, mußte die Sehnsucht nach Befreiung vom Dasein erzeugen, und die Richtung in der diese zu erlangen sei, gab die durchaus nothwendige Beschränkung des natürlichen Egoismus durch die Fundamentalgesetze des Staates an. „Beschränke auch die vom Staate frei gelassenen Triebe, beschränke den natürlichen Egoismus ganz und du wirst befreit werden,“ so mußte die Vernunft schließen, und sie schloß richtig.

Der Pantheismus der Brahmanen, in den sich die Naturreligion der Inder umgebildet hatte, diente lediglich dazu, den Pessimismus zu stützen: er war nur die Fassung für den kostbaren Edelstein. Der Zerfall der Einheit in die Vielheit wurde als Fehltritt aufgefaßt, und, wie aus einem Vedahymnus klar hervorgeht, wurde gelehrt, daß sich bereits drei Theile des gefallenen Urwesens wieder aus der Welt emporgehoben hätten und nur noch ein Theil in der Welt verkörpert wäre. Auf diese erlösten Theile übertrug die Weisheit der Brahmanen das, was jede Menschenbrust so tief ersehnte und in der Welt doch nicht zu finden war: Ruhe, Frieden und Seligkeit, und lehrte, daß nur durch Ertödtung des Einzelwillens der Mensch mit dem Urwesen vereinigt werden könne, anderenfalls der in jedem Menschen verunreinigt lebende unsterbliche Strahl aus dem Urwesen so lange, vermittelst der Seelenwanderung, in der Qual des Daseins verbleiben müsse, bis er gereinigt und reif für die Seligkeit sei.

Hierdurch erhielt auch der Kastenstaat eine heilige Weihe. Er war nicht Menschenwerk, sondern eine göttliche Einrichtung mit dem Gepräge der denkbar größten Gerechtigkeit, die Alle mit ihrem Schicksal versöhnen mußte; denn durch die höheren Kasten floß stets ein Strom von Wesen, welche die höhere Stellung verdient hatten, und es war in die Macht eines jeden Niedriggeborenen gegeben, nach dem Tode in diesen Strom aufgenommen zu werden.

Der ganzen Lehre gemäß zwängten sich nun die Brahmanen in das strengste Ceremoniell, das jede Regung ihres Willens erstickte. Sie begaben sich vollständig unter das Gesetz, dem eigenen Ermessen Nichts überlassend, damit sie vor Ausschreitungen ganz gesichert wären. Für jede Stunde des Tages waren besondere Handlungen, wie Waschungen, Gebete, Meditationen, Opferungen, vorgeschrieben, und es war dem Belieben Keines anheim gegeben, auch nur eine Minute selbständig auszufüllen. Sie gingen dann noch weiter und fügten zu sehr schwerem Fasten die größtmöglichen Selbstpeinigungen hinzu, welche darauf hinzielten, den Menschen ganz von der Welt loszubinden und Willen und Geist vollständig gegen Alles gleichgültig zu machen.

In ähnlicher Weise regelten sie das Leben in den anderen Kasten und schlangen unzerreißbare Bande um jeden Einzelnen. Zu der Furcht vor den härtesten Strafen in diesem Leben gesellte sich die

andere vor entsetzlichen Qualen nach dem Tode, und unter der Einwirkung dieser mächtigen Motive mußte zuletzt auch der zäheste und wildeste Wille zum Leben erliegen.

Was sich mithin im despotischen Kastenstaate der alten Inder vollzog, war die Heraushebung des Menschen aus der Thierheit und die Bindung des in Willensqualitäten auseinander getretenen einfachen Charakters durch politischen und religiösen Zwang. Aehnliches fand in allen anderen despotischen Staaten des Orients mit Nothwendigkeit statt. Es handelte sich darum, Menschen, in denen der Dämon allein herrschte, die noch ganz versenkt waren in ein traumhaftes Naturleben, die noch strotzten von Wildheit und Faulheit, aufzurütteln, zu bändigen und mit Peitsche und Schwert auf den Weg der Civilisation zu treiben, auf dem allein Erlösung zu finden ist.

9.

Die Geschichte Babylon's, Assyrien's und Persien's zeigt zwei neue Gesetze der Civilisation: Das Gesetz der Fäulniß und das Gesetz der Verschmelzung durch Eroberung.

Es ist der Civilisation wesentlich, daß sie, nach dem Gesetze der Ausbildung des Theils, in kleinen Kreisen beginnt und diese alsdann erweitert. Die Civilisation ist nicht der Gegensatz zur Bewegung der Naturvölker; denn beide Bewegungsarten haben eine Richtung. Erstere ist nur eine beschleunigte Bewegung. Die Bewegung eines Naturvolks ist der einer Kugel auf einer fast horizontalen Fläche, die Bewegung eines Culturvolks dagegen dem Sturze dieser Kugel in den Abgrund zu vergleichen. Bildlich geredet, hat nun die Civilisation das Bestreben, alle Völker in ihren Kreis zu ziehen; sie hat die ganze Menschheit im Auge und übersieht auch nicht die kleinste Genossenschaft im verborgensten Winkel der Erde.

Zu den Gesetzen, wonach sie hierbei verfährt, gehören die beiden erwähnten. Jeder Culturstaat sucht sich in seiner Individualität zu erhalten und dieselbe so viel als möglich zu stärken. So mußten sich auch die gedachten Staaten zunächst gegen die sie von anderen Staaten trennenden Nomadenhorden und Jagdvölker, welche ihre Grenzen beunruhigten, Einfälle in ihr Gebiet machten, raubten und mordeten, wenden und sie unschädlich zu machen suchen. Sie bekriegten dieselben und fügten sie, als Sklaven, in ihr Gemeinwesen ien. Nachdem auf diese Weise die Staaten aneinander gerückt waren,

suchte jeder den anderen zu schwächen, oder, sobald es seine Macht gestattete und sein Interesse es erheischte, sich denselben ganz einzuverleiben.

Im ersteren Falle fand, durch Eroberung, in den unteren Classen des Staats eine Verschmelzung wilder Völker mit solchen, die unter Gesetzen bereits verschlossen waren, statt, wobei auch zuweilen Völker verschiedener Race (Arier, Semiten ꝛc.) vermischt wurden; im letzteren Falle wurden Glieder der höheren Classen in das niedere Volk hinabgestoßen. Durch diese Vermengungen und Verschmelzungen erfuhr der Charakter Vieler eine Umbildung.

Die Bewegung, welche sich nach dem Gesetze der Eroberung vollzieht, ist eine kräftige vom Inneren des Staates nach außen, diejenige dagegen, welcher das Gesetz der Fäulniß zu Grunde liegt, ist eine kräftige von außen in das Innere des Staates. Das Resultat beider aber ist dasselbe, nämlich Verschmelzung von Völkern, Umbildung der Individuen, oder auch, ganz allgemein ausgedrückt, Erweiterung des Civilisations-Kreises.

In den gedachten Reichen ergriff mit der Zeit Zuchtlosigkeit die Individuen der höheren Classen. Die sehr ausgebildete Individualität streifte nach und nach alle Ringe ab, welche Sitte, Gesetz und religiöses Gebot um sie gelegt hatten, und ihr, nur auf Sinnengenuß gerichteter Glückseligkeitstrieb stieß sie in einen Zustand völliger Erschlaffung und Verweichlichung. Jetzt fanden kräftige Gebirgsvölker, oder Nomaden, welche entweder außerhalb des Staates standen, oder nur mit einem dünnen Faden an ihn gefesselt waren, keinen Widerstand mehr. Sie brachen, angezogen von den aufgehäuften Schätzen der Cultur, in das schlaff regierte Gemeinwesen ein und stürzten entweder die Versumpften in das niedere Volk hinab, oder verschmolzen sich mit ihnen durch geschlechtliche Vermischung.

10.

Der Kreis der Civilisation erweiterte sich ferner, und erweitert sich noch immer, nach den Gesetzen der Colonisation und der geistigen Befruchtung. Unter den alten orientalischen Völkern waren es besonders die Phönizier, welche durch den Handel Cultur verbeiteten. Uebervölkerung, Streit in den vornehmen Geschlechtern und andere Ursachen bewirkten die Anlage von Colonien in entfernten

Gegenden, welche sich zu selbständigen Staaten fortbildeten und mit dem Mutterlande eng verknüpft blieben.

Dann zogen die Phönizier von Volk zu Volk Fäden und vermittelten dadurch nicht nur den Austausch überschüssiger Produkte, wodurch der Reichthum der Staaten bedeutend stieg, sondern brachten auch überall in das geistige Leben frische Bewegung, indem sie zündende Funken aus den von bevorzugten Völkern gefundenen Wahrheiten in diejenigen Völker warfen, welche nicht die Kraft besaßen, sich selbständig auf eine höhere Stufe der Erkenntniß zu schwingen. In dieser Hinsicht sind die Kaufleute des Alterthums jenen Insekten zu vergleichen, welche im Haushalte der Natur dazu bestimmt sind, mit dem an ihren Flügeln hängen gebliebenen Staube männlicher Blüthen weibliche zu befruchten.

11.

Ich sagte oben, daß das Hauptgesetz der Civilisation das Leiden sei, wodurch der Wille geschwächt und der Geist gestärkt werde. Sie bildet den Menschen continuirlich um und macht ihn immer empfänglicher für das Leiden. Zugleich läßt sie unablässig durch den Geist mächtige Motive auf ihn einfließen, welche ihm keine Ruhe geben und sein Leiden vergrößern. Auf diese, von dem Geiste gebotenen, aus dem Geiste erzeugten Motive, wie sie sich im Orient gestalteten, müssen wir jetzt einen kurzen Blick werfen.

Jedes Volk, welches in den Culturstaat eintrat, konnte nicht bei seiner Naturreligion stehen bleiben: es mußte sie speculativ vertiefen; denn die Intelligenz wächst mit Nothwendigkeit im Staate und ihre Früchte müssen deshalb andere sein, als in der losen Genossenschaft.

Wer sein Auge frei von Verwirrung halten kann und nicht geblendet wird von der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, der wird in jeder Naturreligion und in jeder geläuterten Religion nichts Anderes finden, als den mehr oder weniger klaren Ausdruck des Abhängigkeitsgefühls, das jeder Mensch dem Weltall gegenüber empfindet. Nicht um die philosophische Erkenntniß des dynamischen Zusammenhangs der Welt handelt es sich in der Religion, sondern um Aussöhnung des Individuums mit dem aus den Naturerscheinungen gefolgerten allmächtigen Willen einer Gottheit.

In den asiatischen Naturreligionen, welche die Allmacht der Welt zersplitterten und die Splitter personificirten, versöhnte das zitternde Individuum die zürnenden Götter durch *äußere* Opfer. In den geläuterten Religionen dagegen opferte es der Gottheit durch Beschränkung seines *inneren* Wesens. Das äußere Opfer, welches beibehalten wurde, war nur eine Andeutung der thatsächlich vollzogenen inneren Beschränkung.

Es ist außerordentlich bedeutsam, daß eine solche Beschränkung des inneren Menschen, die, wie erwähnt, bei den Indern bis zur vollständigen Ablösung des Individuums von der Welt ging, überhaupt gefordert werden konnte und fast überall gefordert worden ist. Was konnte man, wie gesagt, von der Gottheit wissen? Nur ihren Willen, wie er sich in der Natur offenbarte. Er zeigte sich deutlich genug, nämlich allmächtig und bald gnädig, bald vernichtend. Aber wie sollte man seine Absicht erfassen? Warum blieb man nicht beim äußeren Opfer stehen und ging so weit darüber hinaus? Ich habe schon oben die Antwort darauf gegeben. Der Geist Einzelner hatte sich so entwickelt, daß das menschliche Leben an sich beurtheilt werden und zwar, weil der Standpunkt der Urtheilenden, durch günstige Verhältnisse, die erforderliche Höhe hatte, auch richtig beurtheilt werden konnte. Jetzt wurde die *Absicht* der Gottheit dahin gedeutet, daß das Individuum ihr sein *ganzes* Wesen zum Opfer bringen solle.

Immerhin bleibt es eine stets bewunderungswürdige Thatsache der Geschichte, daß auf dem richtigen Urtheil über das menschliche Leben *allein* eine so großartige und tiefe Religion, wie der indische Pantheismus, sich aufbauen konnte. Sie ist nicht anders zu erklären, als daß ausnahmsweise der *Dämon* gewaltiger Menschen in der Erkenntniß die Hauptrolle spielte und auf Anlaß des vom Geiste gegebenen richtigen Motivs (Verachtung des Lebens) aus der Tiefe seines Gefühls Ahnungen aufsteigen ließ, welche der Geist in Begriffe faßte.

O, ich sah's über der Welt schweben, wie eine Taube, die ein Nest sucht zum Brüten, und die erste Seele, die in der Erstarrung erglühend aufging, mußte den *Erlösungsgedanken* empfangen.

(*Hebbel.*)

Denn die Hauptwahrheit des indischen Pantheismus ist der zwischen einem Anfangs- und Endpunkte liegende einheitliche Ent-

wicklungsgang, nicht nur der Menschheit, sondern des Universums. Konnte ihn der Geist allein finden? Unmöglich! Was konnte man zur Zeit der Inder von dieser Bewegung wissen? Sie hatten nur den Ueberblick über ihre eigene Geschichte, welche weder einen Anfang, noch ein Ende zeigte. Blickten sie in die Natur, so sahen sie die Sonne und die Sterne regelmäßig auf- und untergehen, regelmäßig auf den Tag die Nacht und auf die Nacht den Tag folgen, endlich organisches Leben sich zu Gräbern neigen und aus Gräbern wieder erstehen. Alles Dieses gab einen Kreis, keine Spirale, und der Kern des indischen Pantheismus ist doch, daß die Welt einem einfachen Urwesen entsprungen ist, das in ihr lebt, in ihr büßt, sich reinigt und schließlich, die Welt vernichtend, in das reine Ursein zurückkehren wird.

Die indischen Weisen hatten nur einen festen Stützpunkt: den Menschen. Sie empfanden den Contrast ihrer Reinheit mit der Gemeinheit der Wilden und den Contrast ihres Herzensfriedens mit der Unruhe und Qual der Lebenshungrigen. Dies gab ihnen eine Entwicklung mit Anfang und Ende, aber die Entwicklung der ganzen Welt konnten sie nur durch einen genialen Flug, auf den Schwingen des Dämons, divinatorisch erreichen.

Indessen, diese Wahrheit der einheitlichen Bewegung der Welt, welche nicht zu beweisen war und deshalb geglaubt werden mußte, war außerdem schwer erkauft mit einer einfachen Einheit in der Welt. Hier liegt die Schwäche des indischen Pantheismus. Mit einer einfachen Einheit in der Welt ist die sich immer und immer wieder aufdrängende Thatsache der inneren und äußeren Erfahrung, die reale Individualität, unverträglich. Der religiöse Pantheismus und nach ihm der philosophische (Vedantaphilosophie) löſten den Widerspruch gewaltsam, auf Kosten der Wahrheit. Sie leugneten die Realität des Individuums und damit die Realität der ganzen Welt, oder genauer: der indische Pantheismus ist reiner empirischer Idealismus.

Dies mußte so sein. Von dem einheitlichen Entwicklungsgang durfte nicht gelassen werden: auf ihm beruhte die Erlösung. Er bedingte aber eine einfache Einheit in der Welt, weil sonst eine einheitliche Bewegung des Alls nicht zu erklären gewesen wäre, und die einfache Einheit in der Welt verlangte ihrerseits gebieterisch die Herabsetzung der ganzen realen Welt zu einer Welt des Scheins, einem Trug-

bilde (Schleier der Maja); denn wenn in der Welt eine Einheit wirkt, kann kein Individuum real sein; es ist nur todtes Werkzeug, nicht denkender Meister.

Hiergegen erhob sich die Sankhja-Lehre, welche die Einheit leugnete und für die Realität des Individuums eintrat. Aus ihr entwickelte sich die wichtigste Religion Asiens: der Budhaismus.

Der Kern des Budhaismus liegt in der Karma-Lehre: alles Andere ist phantastischer Ausputz, der auf die Rechnung der Nachfolger des großen Mannes zu setzen ist. Dieser über alles Lob erhabenen, wenn auch einseitigen Lehre werde ich in der Metaphysik und im Anhange näher treten, worauf ich verweise. Hier muß ich mich kurz fassen.

Auch Budha ging von der Werthlosigkeit des Daseins, wie der Pantheismus, aus, aber er blieb beim Individuum stehen, dessen Entwicklungsgang ihm die Hauptsache war. Er legte alle Realität in das Einzelwesen, Karma, und machte dieses allmächtig. Es schafft sich, lediglich unter der Leitung seines bestimmten Charakters (besser: unter der Leitung der Summe von bösen und der Summe von guten, aus dem Charakter in früheren Lebensläufen geflossenen Thaten), sein Schicksal, d. h. seinen Entwicklungsgang. Keine außer dem Individuum liegende Macht hat den geringsten Einfluß auf sein Schicksal.

Den Entwicklungsgang selbst des Einzelwesens bestimmt Budha als Bewegung aus einem unbegreiflichen Ursein in das Nichtsein.

Hieraus erhellt deutlich, daß auch Budha's Atheismus geglaubt werden mußte, wie die einheitliche Bewegung des Weltalls und die in ihm verborgene einfache Einheit, welche der Pantheismus lehrte. Außerdem war die volle Autonomie des Individuums schwer erkauft mit der Leugnung der in der Welt thatsächlich vorhandenen, vom Individuum total unabhängigen Herrschaft des Zufalls. Alles, was wir Zufall nennen, ist That des Individuums, aus seinem Karma heraus bewerkstelligte Scenerie. Budha leugnete also, auf Kosten der Wahrheit, die Realität der Wirksamkeit aller anderen Dinge der Welt, d. h. geradezu die Realität aller anderen Dinge, und es blieb nur eine einzige Realität übrig: das in seiner Haut sich fühlende und sich im Selbstbewußtsein erfassende Ich.

Der Budhaismus ist demnach, wie der indische Pantheismus, crasser absoluter Idealismus.

Dies mußte so sein. Budha stellte sich mit Recht auf die Realität des Individuums, die Thatsache der inneren und äußeren Erfahrung. Er mußte aber das Individuum vollständig autonom machen, d. h. einen einheitlichen Entwicklungsgang des Welt leugnen, weil er sonst auf eine Einheit in der Welt, welche der Pantheismus lehrte, mit Nothwendigkeit geführt worden wäre: eine Annahme, gegen welche er sich, wie jeder klare empirische Kopf, sträubte. Die Selbstherrlichkeit des Ich verlangte jedoch unbedingt die Herabsetzung der übrigen Welt, des Nicht-Ich, zu einer Welt des Scheins und Trugs; denn wenn in der Welt nur das Ich real ist, so kann das Nicht-Ich nur ein Schein sein: es ist Decoration, Coulisse, Scenerie, Phantasmagorie in der Hand des allein realen, selbstherrlichen Individuums.

Der Budhaismus trägt, wie der Pantheismus, das Gift des Widerspruchs mit der Erfahrung in sich. Jener leugnet die Realität aller Dinge, ausgenommen die des Individuums, ferner den dynamischen Zusammenhang der Welt und eine einheitliche Bewegung der Collectiv-Einheit; dieser leugnet die Realität aller Dinge und kennt nur eine einfache Einheit in der Welt mit einer einzigen Bewegung.

Der Budhaismus jedoch steht dem menschlichen Herzen viel näher als der Pantheismus, weil die unerkennbare Einheit nie Wurzel in unserem Gemüth fassen kann, während uns Nichts realer ist als unser Erkennen und unser Gefühl, kurz unser Ich, das Budha auf den Thron der Welt erhob.

Außerdem ist die von Budha gelehrte individuelle Bewegung aus dem Ursein durch das Sein (beständiges Werden, Wiedergeburten) in das Nichtsein unverkennbar richtig, während man bei der Bewegung, welche der indische Pantheismus lehrt, den unbegreiflichen Fehltritt des Urwesens in den Kauf nehmen muß: eine schwere Last.

Beide Lehren machen die Feindesliebe ihren Bekennern möglich; denn ist die Welt nur Erscheinung einer einfachen Einheit und fließt jede individuelle That aus dieser Einheit direkt, so ist ja derjenige, welcher mich beleidigt, mich quält und peinigt, kurz mein Feind, ganz unschuldig an allem mir zugefügten Uebel. Nicht er giebt mir Schmerzen, sondern Gott thut es direkt. Wollte ich den Feind hassen, so würde ich die Peitsche hassen, nicht meinen Peiniger, was widersinnig wäre.

Und ist Alles, was mich trifft, mein Werk, so hat mich, ganz ebenso, nicht mein Feind beleidigt, sondern ich habe mich selbst durch ihn beleidigt. Wollte ich ihm zürnen, so würde ich ebenso unvernünftig handeln, wie wenn ich meinen Fuß schlüge, weil er ausglitt und mich zu Fall brachte.

Indem Budha die Gleichheit und Brüderschaft aller Menschen exoterisch lehrte und damit die Kastenordnung durchbrach, war er auch politisch-socialer Reformator; indessen, diese Bewegung drang in Indien nicht durch. Der Budhaismus wurde auf der ganzen großen Halbinsel allmählich unterdrückt und mußte auf die Inseln und nach anderen Ländern (Hinterindien, China ꝛc.) flüchten. Im eigentlichen Indien verblieb es bei der Kasteneinrichtung und dem Pantheismus.

12.

In der persischen Zend-Religion sind die bösen Mächte der Naturreligion zu einem einzigen bösen Geiste und die guten zu einem einzigen guten Geiste zusammengeschmolzen. Alles was das Individuum von außen beschränkte: Finsterniß, Dürre, Erdbeben, schädliche Thiere, Stürme u. s. w. ging von Ahriman aus, Alles dagegen, was die Wirksamkeit des Individuums nach außen förderte, von Ormuzd. Nach innen war es aber gerade umgekehrt. Je mehr der Mensch seinen natürlichen Egoismus beschränkte, desto mächtiger offenbarte sich in ihm der reine Lichtgott, je mehr er jedoch seinen natürlichen Trieben folgte, desto tiefer sank er in die Netze des Bösen. Dies konnte nur gelehrt werden auf Grund der Erkenntniß, daß das irdische Leben nichtig sei. Auch kennt die Zend-Religion eine Bewegung des ganzen Weltalls, nämlich die Vereinigung Ahriman's mit Ormuzd und die Errichtung des Lichtreichs durch allmähliche Vertilgung alles Bösen auf Erden. —

Diese drei vortrefflichen alten Religionen mußten auf die Entwicklung ihrer Bekenner im Alterthum vom größten Einflusse sein. Sie richteten die Blicke des Menschen in sein Inneres und veranlaßten ihn, auf Grund der Jedem sich aufdrängenden Gewißheit, daß eine unbegreifliche Allmacht die Geschicke bestimme, sich an dem von der Phantasie ausgemalten Wohle zu entzünden.

Der Brahmanismus drohte den Widerstrebenden mit der Seelenwanderung, der Budhaismus mit der Wiedergeburt, die Zend-

Religion mit dem Unglück, das die Brust des Menschen durchzuckt, wenn er in der Umarmung Ahriman's liegt; dagegen lockte der erstere die Schwankenden mit der Wiedervereinigung mit Gott, der zweite mit der totalen Befreiung vom Dasein und die Zend-Religion mit dem Frieden im Schooße des Lichtgottes.

Besonders hat der Budhaismus die Seelen mächtig ergriffen und die wilden, trotzigen, störrigen Charaktere sanft und milde gemacht. Spence Hardy, von sämmtlichen Einwohnern Ceylon's sprechend, sagt:

> The carelessness and indifference of the people among whom the system is professed are the most powerful means of its conservation. It is almost impossible to move them, even to wrath. (Eastern Monachism 430.)
>
> (Die Sorglosigkeit und Gleichgültigkeit des Volks, welches sich zur Lehre Budha's bekennt, sind die mächtigsten Mittel für die Erhaltung der Lehre. Es ist beinahe unmöglich diese Menschen zu erregen, man kann sie selbst nicht in Wuth versetzen.)

13.

Die semitischen Völker Asien's, mit Ausnahme der Juden, also Babylonier, Assyrer, Phönizier, haben nicht die Kraft gehabt, ihre Naturreligion zu einer ethischen zu vertiefen. Sie blieben beim äußeren Opfer stehen, welches allerdings den Einzelnen außerordentlich schmerzlich berühren mußte, aber nicht anhaltend auf den Charakter wirkte. Die Mütter, welche ihre Kinder in die glühenden Arme des Moloch legten, und die Jungfrauen, welche, an den Festen der Mylitta, sich entehren ließen, brachten der Gottheit das Theuerste, was sie hatten, zum Opfer; denn an dem tiefen Schmerze der Mutter, die ihr Kind verbrennen ließ, darf nicht gezweifelt werden, und Herodot sagt ausdrücklich, daß die geschändete Jungfrau sich nicht mehr preisgab, man mochte ihr noch so viel bieten. Aber was das Individuum mit diesen entsetzlichen Opfern erkaufte, war Wohlsein in *diesem* Leben. Die Religionen lenkten nicht den Willen von diesem Leben ab und gaben ihm nicht ein festes Ziel am Ende der Bahn. Zudem waren die grausamen Opfer schlechte Motive, und so kam es, daß allmählich das Volk allen Halt verlor und zwischen maßlosem Sinnengenuß und maßloser Zerknirschung hin- und herschwankte und sich aufrieb.

Die alten Juden dagegen gelangten zu einer reineren Religion,

die um so bemerkenswerther ist, als das Christenthum aus ihr entsproßte. Sie war starrer Monotheismus. Gott, das unerkennbare außerweltliche Wesen, der Schöpfer des Himmels und der Erde, hielt in seiner allmächtigen Hand die Creatur. Sein von begeisterten Propheten verkündigter Wille verlangte unbedingten Gehorsam, volle Hingabe an das Gesetz, strenge Gerechtigkeit, beständige Gottesfurcht. Der Gottesfürchtige wurde in dieser Welt belohnt, der Vertragsbrüchige furchtbar in dieser Welt bestraft. Aber diese halbe Selbständigkeit des Individuums dem Jehovah gegenüber war nur Schein. Das richtige Verhältniß Gottes zum Individuum war dasselbe, wie im Pantheismus der Inder. Der Sündenfall, der Zendlehre entlehnt, gewann erst im Christenthum, als Erbsünde, Ansehen und Bedeutung. Der Mensch war Nichts als ein Spielzeug in der Hand Jehovah's; denn wenn auch Gott nicht direkt in ihm wirkte, so hatte er doch die Essentia, aus der die Thaten fließen, geschaffen: sie war sein Werk allein.

Die Juden kamen auch, eben wegen ihres Monotheismus, zu keiner Bewegung des Weltalls.

> Ein Geschlecht vergehet, das andere kommt; die Erde aber bleibt ewiglich. (Salomo.)

Das Weltall hat kein Ziel.

14.

Das geniale objektive Erkennen bethätigte sich dann noch bei den alten orientalischen Völkern, zu denen auch die Aegypter gehören, auf dem Gebiete der Wissenschaft und Kunst.

Mathematik, Mechanik und Astronomie fanden sorgsame Pflege bei den Indern, Chaldäern und Aegyptern, und obgleich die gewonnenen Resultate an sich dürftig waren, so gaben sie doch anderen Völkern, namentlich den Griechen, spornende Anregung.

Die Urtheilskraft, dieses wichtige und herrliche Vermögen des menschlichen Geistes, welche, auf Grund des Forschungstriebs, die praktisch so außerordentlich wirksamen und theoretisch so tiefen ethischen Religionen des Orients erzeugte, offenbarte sich auch sehr deutlich als Schönheitssinn und schuf, im Verein mit dem Reproductionstrieb, sehr bedeutsame Werke der Kunst. Aber, wie die mächtige Phantasie in der Wissenschaft die Urtheilskraft wesentlich beschränkte,

so legte sie sich auch, wie ein Alp, auf den Schönheitssinn, und das Schöne konnte sich nur selten rein und edel entfalten.

In der Baukunst fand das Formal-Schöne des Raumes, namentlich in Aegypten, einen ernsten und würdigen Ausdruck. Die Tempel, Paläste, Gräber ꝛc. waren colossale, aber symmetrisch angeordnete Massen, welche das Auge bilden und das Gemüth erhaben stimmen mußten. Dagegen waren die Werke der Plastik, welche Kunst ganz im Dienste der Religion stand, phantastisch, maßlos und eher darauf berechnet, den Menschen mit Furcht zu erfüllen und in den Staub zu werfen, als zu erheben. In den seligen Zustand der einfachen aesthetischen Contemplation konnten sie ihn in keiner Weise überführen.

Eine sehr hohe Stufe der Vollendung erklomm die Poesie. Die religiösen Hymnen, besonders die herrlichen Vedahymnen, mußten die Andächtigen feierlich stimmen, sie mächtig ergreifen und ein reineres Streben in ihnen erwecken, während die Kriegslieder und Heldengedichte zu kühnen Thaten entflammten, den Muth in die Seelen tragend.

Im Allgemeinen zeigt sich in der orientalischen Kunst die Beengung des Individuums durch die Allmacht der Natur: das Individuum konnte noch nicht zu Wort kommen, weil es seine Kraft noch nicht erkannt hatte. Dieser Andrang von außen wirkte befeuernd auf den speculativen, deprimirend auf den bildenden Geist, und so kann man sagen, daß im orientalischen Alterthum der Genius der Philosophie bereits hoch über den Wolken schwebte, während der Genius der Kunst mit den Spitzen seiner Flügel noch die Erde streifte.

15.

Wir wenden uns jetzt zu den alten Griechen, welche, befruchtet von orientalischer Kunst und Wissenschaft, eine ganz eigenartige Cultur erzeugten. Dieselbe brachte große Umgestaltungen in gleichzeitigen und späteren Staaten hervor und wirkt noch immer, als mächtiges Ferment, im Leben der civilisirten Nationen.

Ich habe schon oben den großen Einfluß hervorgehoben, welchen Klima und Bodenbeschaffenheit auf die religiösen Anschauungen eines Volkes und dadurch auf seinen Charakter ausüben. So lange der Mensch nur zerknirscht und zitternd der Gottheit, dem verkörperten Schicksal, zu nahen wagt, wird ihm das Bewußtsein seiner Thatkraft nicht aufgehen und sein Bewußtsein anderer Dinge ein getrübtes

und mangelhaftes sein. Hat er dagegen die Uebermacht der Natur als ihm überwiegend gnädig gestimmt erkannt, so wird er ihr frei in die Augen sehen, Vertrauen zu ihr und dadurch zu sich selbst gewinnen und muthig und beruhigt auftreten.

So beruht hauptsächlich das ganze politische und geistige Leben der Hellenen auf dem Einfluß des herrlichen Landes, das sie bewohnten. Ein solcher reicher Boden, ein so mildes, sonniges Klima konnte die Menschen nicht zu Sklaven machen, sondern mußte die Erhaltung einer heiteren Naturreligion begünstigen und das Individuum in ein würdiges Verhältniß zur Gottheit setzen. Dadurch aber wurde der Charakter der Griechen allmählich hormonisch; die natürliche unzerstörbare Individualität mußte nicht, damit sie nicht aus Rand und Band gerathe und in Rückbildung verfalle, vollständig durch Gesetze gebunden werden, sondern durfte sich einen Spielraum lassen, in dem sie sich zur edlen Persönlichkeit ausbildete.

Die erste Folge dieser freien Persönlichkeit war, daß die griechische Nation nie zur politischen Einheit gelangte. Sie zerfiel in eine Menge unabhängiger Stadt- und Landgemeinden, welche anfänglich nur in einem losen Bundesverhältniß standen und später der Vorherrschaft des mächtigsten Staates sich unterordneten. Nur die gemeinsame Religion und die Nationalfeste verknüpften die Stämme zu einem idealen Ganzen.

Diese staatliche Zersplitterung auf kleinem Boden, unter dem Schutz einer Art von Völkerrecht, begünstigte wesentlich die Entwicklung aller Anlagen des reichbegabten Volkes; denn nach dem Gesetze der Völkerrivalität, welches uns hier zum ersten Mal deutlich entgegentritt, war jeder Staat bestrebt, die anderen durch Macht zu überragen, und mußte deshalb alle Kräfte seiner Bürger zur Entfaltung und Bethätigung bringen.

Die weitere Folge der freien Persönlichkeit der Griechen war, daß die Verfassung des Staates so lange Umänderungen unterworfen wurde, bis das ganze Volk thatsächlich zur Herrschaft gelangte. In allen griechischen Staaten regierten Anfangs Könige, welche, als oberste Richter, die Gesetze handhabten, den Göttern im Namen des Volkes opferten und im Kriege die Führung hatten. Ihre Macht wurde durch einen Rath beschränkt, dessen Glieder den Adelsgeschlechtern entnommen waren. Ihnen gegenüber stand das Volk, welchem kein Einfluß auf die Leitung der Staatsgeschäfte zukam.

Diese Verhältnisse änderten sich jedoch allmählich durch innere Umwälzungen, welche sich nach dem, uns hier gleichfalls zum ersten Mal begegnenden Gesetze der Verschmelzung durch Revolution vollzogen.

Zuerst setzten sich die Adelsgeschlechter dem Königthum entgegen, stürzten es und errichteten an seiner Stelle die aristokratische Republik. Dann aber war es das niedere Volk, welches nach der politischen Freiheit rang. Seine Bemühungen waren indessen so lange fruchtlos, bis Streitigkeiten unter den Aristokraten selbst ausbrachen und die Unterliegenden des Volkes Sache zur ihrigen machten, um sich rächen zu können. Auf diese Weise lockerte sich immer mehr das Band zwischen Herrschern und Beherrschten, bis es zuletzt ganz zerriß und das Volk in den Besitz der selbstherrlichen Gewalt gelangte.

Dieser innere Verschmelzungsproceß war außerordentlich wichtig für die Veredelung des Volkes. Jeder ließ jetzt sein höchstes Wohl mit dem Staatswohl zusammenfallen, und neben einer glühenden Vaterlandsliebe, welche das kleine Volk zu den höchsten Thaten befähigte, entstand eine allgemeine Bildung, segensreich für den Einzelnen wie für die Gesammtheit.

Aber wie die ausgeprägte Persönlichkeit der Griechen die Ursache der Erhebung des Volks zur Herrschaft und der Niederreißung der Schranken zwischen den Ständen war, so war sie auch Ursache, daß, nach den Perserkriegen, der Einzelne sich immer mehr vom Ganzen ablöste. Jeder überschätzte sich, glaubte Alles am besten zu wissen und zu verstehen und suchte zu glänzen. Die Persönlichkeit wurde zur überreifen Individualität, in der sich der Mensch unruhig, wie im Fiebertraum, hin- und herwälzt. Bald flammt die Lebenskraft hoch auf, bald sinkt sie, dem Erlöschen nahe, zurück: ein sicheres Zeichen, daß der Wille zum Leben die Höhe seines Daseins überschritten hat und der Anfang des Endes herangekommen ist. Das Individuum ist der Vernichtung geweiht! Der sonnige Weg des feinen, zartfühlenden, beweglichen Griechen scheint unabsehbar weit vom schlammigen des asiatischen Schlemmers abzuliegen, und in der That sind sie ganz verschieden; denn auf dem einen verraucht die Lebenskraft in Wollust und Sinnentaumel, auf dem anderen verliert der Mensch die ruhige Sicherheit und kommt in immer stärkeres Schwanken, — aber beide Wege haben ein Ziel: den absoluten Tod.

Die Folge dieses Abfalls des Einzelnen von der Gesammtheit war der Zerfall der letzteren. Die Reibung zwischen den Parteien wurde immer größer, bis die Fäulniß so allgemein wurde, daß das Gesetz der Verschmelzung durch Eroberung wieder hervortreten konnte. Das im Greisenalter angelangte griechische Volk unterlag den kräftigen, abgehärteten Macedoniern. — Im Leben der Menschheit wirken immer dieselben Gesetze, aber der Kreis der Civilisation wird dabei immer größer.

16.

Den Motiven, welche der griechische Genius für die ganze Menschheit erzeugte, wollen wir jetzt eine kurze Betrachtung widmen.

Die Naturreligion der Hellenen, ein heiterer Polytheismus, wurde nicht speculativ vertieft, sondern künstlerisch verklärt. Die alten Pelasger hatten zwar, vor ihrer Verschmelzung mit den Griechen, unter aegyptischem Einfluß einen Anlauf genommen, die Religion weiterzubilden (Eleusinische Mysterien), wofür in der abgeschlossenen Priesterkaste ein günstiger Boden war, aber die Bewegung stockte, als die alte Kastenordnung unter- und das Priesteramt auf die Könige überging. Der einzige speculative Gedanke, der hervortrat und dogmatisch wurde, war der Schicksalsbegriff. Man schmolz nicht die Götter zu einer Gottheit zusammen, welche die Loose der Sterblichen bestimmte, sondern setzte über die Götter und Menschen das eiserne Schicksal als eine Thatsache. Man hatte eine vortreffliche Einheit gewonnen, welche freilich ihrem Wesen nach nicht erkannt wurde, aber auf die sich alle Vorkommnisse im menschlichen Leben zwanglos zurückführen ließen. Man muß der Enthaltsamkeit der Griechen hier die größte Bewunderung zollen. Sie hatten sehr richtig erkannt, daß sie vor etwas rein Abstraktem standen und ihr Alles gestaltender, künstlerischer Geist trat bescheiden zurück, dafür mit Liebe die ihnen jetzt so nahe gerückten Olympier erfassend. (Die Erinnyen sind nur die personificirte Gewissensangst, die Parzen nur Verbildlichung des menschlichen Lebenslaufs.) Aber eben diese Scheu vor der geheimnißvollen Macht trübte das Urtheil der Griechen über dieselbe. Man stellte sich das Schicksal nicht als eine auf irgend eine Weise sich ergebende Bewegung der Welt, sondern als starres, über ihr waltendes Verhängniß vor, das schlechterdings nicht zu ergründen sei.

Da nun die Naturreligion erstens, auf diese Weise, keiner Entwicklung fähig, zweitens unantastbar war, weil sie eine der Grundlagen des Staates ausmachte, während andererseits die fortschreitende Intelligenz das Bedürfniß hatte, das Verhältniß des Menschen zum Naturganzen zu durchdringen, so entstand neben der Religion die Philosophie.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die vielen griechischen philosophischen Systeme einer Betrachtung zu unterwerfen. Es muß uns genügen, einige derselben kurz in's Auge zu fassen.

Heraklit, welcher nach meiner Ueberzeugung der bedeutendste Philosoph des Alterthums ist, warf einen sehr klaren Blick in den Zusammenhang der Natur. Er hütete sich wohl, der Wahrheit in's Gesicht zu schlagen und die realen Individuen zu Gunsten einer erträumten Einheit zu verwischen, und lehrte, daß Alles in einem Flusse des Werdens begriffen sei, eine unaufhörliche Bewegung habe. Dadurch aber, daß er immer wieder Leben entstehen sah, wo der Tod eingetreten war, wurde er verleitet, die Bewegung des Ganzen als eine ziellose zu erfassen. Er construirte mit den Gliedern Sein-Nichtsein und Nichtsein-Sein eine endlose Kette oder besser einen unaufhörlichen Kreislauf. Durch das Aufheben einer Bestimmtheit wird immer wieder eine Bestimmtheit gesetzt, und der Weg nach oben (Auflösung der Individualität) wird sofort zum Weg nach unten (Bildung einer neuen Individualität).

Heraklit täuschte sich dagegen nicht über den Werth des Lebens, und so lehrte er ferner, daß es kein höheres Glück für den Menschen geben könne, als sich feurig diesem endlosen Werden, dem Allgemeinen hinzugeben, und keinen größeren Schmerz, als sich in die Besonderheit, in das eigene Fürsichsein, zurückzuziehen, sich gegen die Aufhebung eines bestimmten Seins zu sträuben, „sich wie das Vieh zu mästen und nach dem Magen und den Schaamtheilen, dem Verächtlichsten an uns, unser wahres Wohl festzusetzen.“

Was er also verlangte, war, daß sich der Einzelne in die Bewegung des Ganzen durch völlige Hingabe an den allgemeinen, allerdings endlosen Prozeß stelle, d. h. den natürlichen Egoismus in den geläuterten überführe und moralisch handle.

Seine Lehre ist eine hohe und reine; aber sie leidet am endlosen Werden.

Wie Heraklit, lehrte Plato einen endlosen Kreislauf. Er faßte

die Welt als eine Composition von Abbildern der, hinter der Welt, in ewiger Ruhe, schmerzlos und selig lebenden Ideen auf. Die menschliche Seele stammt aus dieser reinen Ideenwelt, kann aber nicht auf die Dauer in sie zurückkehren. Verläßt die Seele den Körper, in Verbindung mit welchem sie nur ein verunreinigtes Leben führen kann, so geht sie, hatte sie sich nicht der Sinnlichkeit ergeben, sondern die Tugenden der Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit ausgeübt, in einen Zustand ruhiger Seligkeit ein, andernfalls muß sie so lange in anderen Körpern wandern, bis sie sich ihre ursprüngliche Reinheit wieder erkämpft hat, und dadurch des gedachten Zustandes theilhaftig werden kann. In diesem Zustand aber kann die Psyche nicht *bleiben*, sie muß nach einer bestimmten Zeit, nach tausend Jahren (De Rep. X.) wieder ein irdisches Loos erwählen. Dann beginnt der Kreislauf von Neuem.

In der bloßen Annahme einer göttlichen reinen Seele, welche an ein verwerfliches sinnliches Begehrungsvermögen gekettet ist, lag die Verurtheilung des menschlichen Lebens.

Sieht man von dem Kreislauf ab, so haben Heraklit und Plato durch ihre Lehren Motive in die Welt geworfen, welche in manchen Herzen Sehnsucht nach einem reineren Zustand und Abscheu vor einem Leben der Ungerechtigkeit und Zügellosigkeit erwecken mußten. Sie veredelten dadurch das Gemüth und regten zugleich den Wissensdurst an, der ein hohes Gut ist, da er den Menschen vom gemeinen Treiben in dieser verächtlichen Welt abzieht.

Aristoteles nenne ich nur, weil er der Erste war, der sich dem Einzelnen in der Natur zuwandte und dadurch den Grund zu den Naturwissenschaften legte, ohne welche die Philosophie nie aus dem Meinen herausgekommen wäre und sich zu einem reinen Wissen hätte fortbilden können.

Ich habe auch Herodot, den Vater der Geschichte, zu erwähnen; denn die Geschichte ist so nothwendig für die Philosophie, wie die Naturwissenschaften. Letztere erweitern die Erkenntniß des dynamischen Zusammenhanges der Welt, können aber nur unsicher auf ein Ende des Werdens, worauf doch Alles ankommt, zeigen. Die Uebersicht dagegen über das abgelaufene Leben der Menschheit führt zu den wichtigsten Schlüssen; denn die Geschichte bestätigt das, was immer subjektive Erfahrung bleibt und deshalb immer angezweifelt werden darf (nämlich die aus dem klar erkannten individuellen

Schicksal sich ergebende Wahrheit, daß Alles ein bestimmtes Ziel hat) durch das Schicksal der Menschheit in einer Weise, daß Keiner daran zweifeln darf: ein großer Gewinn.

17.

Wenn es demnach dem griechischen Genius auf dem Gebiete der Wissenschaft nur beschieden war, die von der Religion getrennte Philosophie, die Naturwissenschaften und die Geschichte zu gebären, welche, als Säuglinge, den kommenden Geschlechtern zur Pflege übergeben werden mußten, so hat er dagegen auf dem Gebiete der Kunst das Höchste erreicht.

Wie die Natur des Landes die Ursache davon war, daß sich die Individualität des Griechen zur freien Persönlichkeit ausbilden konnte, so war sie es auch, welche den für die Kunst unentbehrlichen Schönheitssinn entwickelte und rasch zur Vollendung reifen ließ. Es bildete das Auge: die Pracht des Meeres, der Glanz des Himmels, die Phänomene der klaren Luft, die Form der Küsten und Inseln, die Linien der Gebirge, die reiche Pflanzenwelt, die leuchtende Schönheit der menschlichen Gestalten, die Grazie ihrer Bewegungen; es bildete das Ohr: der Wohlklang der Sprache. Der Grund des Schönen in den Dingen war verschwenderisch über das herrliche Land ausgestreut. Wohin das Auge blicken mochte, überall mußte es harmonische Bewegungen objektiviren. Welcher Zauber lag in der Bewegung der Einzelnen beim Ringen, Fechten, und in der Bewegung von Massen bei festlichen Aufzügen! Welchen großen Unterschied zeigte das Leben des Volks gegen das der Orientalen. Hier strenge Feierlichkeit und ängstliche Gemessenheit, ja, wenn man will, durch Einschnürung erzeugte Steifheit, starres Ceremoniell, tiefer Ernst — dort maßvolle Ungebundenheit, quellende Lebenslust an der Hand der Grazien, einfache Würde, abwechselnd mit anmuthsvoller Heiterkeit.

Als dann in den Seelen der unsterblichen bildenden Künstler und Dichter der Schöpfungstrieb erwacht war; als die Gesänge Homer's zu kühnen Thaten begeisterten und die Dramen des Sophokles die Macht des Schicksals und das Innere des Menschen dem objektiv gewordenen Geiste zeigten; als sanfte jonische Musik die schwungvollen Hymnen Pindar's begleitete; als weithin die marmornen Tempel strahlten und die Götter selbst in verklärten

Menschenleibern herabstiegen, um Wohnung unter dem entzückten Volke zu nehmen, — da war ja nur herausgestellt worden, was in Jedem lebte, da hatte sich ja nur in Einzelnen verdichtet, was Alle erfüllte. Wie in einer Nacht waren die Knospen aufgesprungen und die Blüthen des Formal-Schönen hatten sich entfaltet in unvergänglicher Pracht und Herrlichkeit.

Fortan hatten die Griechen, und durch sie die ganze Menschheit, neben dem begrifflichen Gesetz ein bildliches. Während das erstere mit Ketten und Schwert auf den Einzelnen eindringt und die sich gegen den Zwang trotzig auflehnende Individualität zu Boden wirft und knebelt, naht sich das letztere mit freundlicher Miene, streichelt das wilde Thier in uns und bindet uns, unser unaussprechliches Behagen benutzend, mit unzerreißbaren Blumenkränzen. Es wirft das aesthetische Maß über uns und läßt uns dadurch Ekel vor Ausschreitungen und Rohheiten empfinden, die uns vorher gleichgültig waren, wenn nicht gar ergötzten.

Die Kunst schwächt auf diese Weise den Willen direkt; indirekt aber dadurch, wie ich in der Aesthetik zeigte, daß sie im Menschen, nach dem kurzen Rausche der reinen Freude, die Sehnsucht nach seliger Ruhe erweckt und ihn, behufs anhaltender Befriedigung derselben, an die Wissenschaft weist. Sie schiebt ihn auf das moralische Gebiet hinüber. Hier nun bindet er sich selbst durch Erkenntniß, ohne Zwang des Gesetzes.

Ferner läßt sie den Menschen durch die dramatische Poesie einen Blick in sich und auf das unerbittliche Schicksal werfen und klärt ihn über das unselige Wesen auf, das in Allem, was ist, wirkt und kämpft.

18.

Als Alexander der Große Griechenland unterworfen hatte, trat er als siegreicher Eroberer im Orient auf und trug hellenische Cultur in die Reiche mit despotischer Verfassung: nach Aegypten, Persien und Indien. Es fand eine großartige Verschmelzung von Orientalismus und Hellenismus statt; der starre Formelkram, das erdrückende Ceremoniell wurde durchbrochen, und ein reiner frischer Luftzug strömte in die abgeschlossenen düsteren Länder. Dagegen ergoß sich orientalische Weisheit reichlicher als vorher in das Abendland und befruchtete die Geister.

Neben diesem geistigen Befruchtungsproceß ging der physische Verschmelzungsproceß her. Beide entsprachen den bestimmten Absichten des jugendlichen Helden. Er selbst heirathete eine Tochter des Perserkönigs und ließ in Susa 10,000 Macedonier mit Perserinnen ehelich vereinen.

Wenn auch das von ihm gegründete große Weltreich nach seinem Tode wieder zerfiel, so blieb doch in den einzelnen Theilen die hellenische Bildung, als die kräftigste und edelste von allen, vorherrschend und modelte die Menschen allmählich um.. Die große Masse des Volks hatte entschieden gewonnen. Der Grieche war ein milder Herr, und die Menschlichkeit wurde zur strengen Sitte, vor welcher sich auch der orientalische Herr beugen mußte. Der Druck der eisernen Hand ließ nach, und die durch das Gesetz zermürbte rohe, wilde Individualität konnte zur strebenden Persönlichkeit werden; wenigstens hatte sie die dazu nöthige größere Beweglichkeit gewonnen, die Möglichkeit, sich aus der Masse herauszuheben.

19.

In ähnlicher Weise wie in Griechenland verhinderte auch in Italien die wohlwollende Natur, daß die Religion der eingewanderten Völker arischen Stammes zu einer Alles gefangen nehmenden und lähmenden Macht wurde. Es konnten die Freien, wie dort, die Persönlichkeit erringen und dadurch Staaten von großer Lebenskraft und mit civilisatorischem Berufe gründen.

Der Kampf des niederen Volks um Rechte, welche den Pflichten entsprachen, ein Kampf, der sich nach dem Gesetze der Verschmelzung durch Umwälzung im Innern vollzieht, war bei den Römern hartnäckiger als bei den Griechen, weil jene einen schrofferen und härteren Charakter hatten als diese. Stückweise mußten sich die Plebejer den Antheil an der Regierung des Staates erringen und es vergingen beinahe fünf Jahrhunderte, bis ihnen endlich alle Aemter zugänglich wurden. Als die Verfassungsstreitigkeiten beendet waren, welche auf beiden Seiten die segensreichsten Folgen hatten, da die Intelligenz geschärft wurde, begann die Blüthezeit des römischen Staates, das Zeitalter der echten Bürgertugend.

Jetzt fiel das Wohl des Individuums mit dem Wohl des Ganzen zusammen, und dieser Einklang mußte dem Bürger großen inneren Frieden und außerordentliche Tapferkeit geben. Der Gehorsam

gegen die Gesetze erhob sich zur wärmsten Vaterlandsliebe; Jeder hatte nur das eine Bestreben: die Macht des Gemeinwesens zu stärken und den Staat auf seiner Höhe zu erhalten. Hierdurch mußte, nach dem Gesetze der Völkerrivalität, Rom in die Bahn der Eroberung, die es auch mit Nothwendigkeit nicht eher verlassen konnte, als bis es zur Weltherrschaft gelangt war; denn jeder neue Zuwachs zum Reiche brachte den Staat mit neuen Elementen in Berührung, deren Macht er aus Selbsterhaltungstrieb nicht neben sich dulden durfte. Und so entstand allmählich das große römische Weltreich, welches fast sämmtliche Culturstaaten des Alterthums in sich vereinigte. In dem ungeheuren Staate wogten die verschiedenartigsten Völker mit den verschiedenartigsten Sitten und religiösen Anschauungen und im verschiedenartigsten Culturzustand durcheinander. Nun traten wieder die Gesetze der geistigen Befruchtung und der Verschmelzung in den Vordergrund und erzeugten theils neue Charaktere, theils Abschleifung und Umbildung der alten, unter dem Einfluß der nach und nach sich gestaltenden allgemeinen Cultur.

Dies und der immer mehr sich aufhäufende Reichthum bewirkten dann den größten Fäulnißproceß, von dem die Geschichte berichtet. Die Sitten der alten Republikaner: Zucht, Einfachheit, Mäßigkeit und Abhärtung verschwanden immer mehr, und Faulheit, Genußsucht und Zügellosigkeit traten an ihre Stelle. Fortan gab es keine Unterordnung mehr des Einzelnen unter das Ganze.

Die zum großen Leben
Gefügten Elemente wollen sich
Nicht wechselseitig mehr mit Liebeskraft
Zu stets erneuter Einigkeit umfangen.
Sie fliehen sich, und einzeln tritt nun Jedes
Kalt in sich selbst zurück.

(Goethe).

Jeder dachte nur an sich und seinen niedrigsten Vortheil und war nicht mit seinem Antheil an der Summe von Gütern zufrieden, die, wie in einem Bienenstock, die Hingabe des Einzelnen an die Gesammtheit erzeugt. Die gewachsene Intelligenz hatte ferner die sichere Bewegung des Menschen zerstört, denn je mehr ganze Bewegung sich spaltet, d. h. je größer Sensibilität und Irritabilität werden, desto schwankender wird der Wille. Die sicherste Bewegung hat der Flachkopf.

Es gab nichts Heiliges mehr: weder der Wille der Gottheit, die verlacht wurde, noch das Vaterland, dessen Schutz man den Söldnern überließ, war noch heilig. Jeder glaubte, für seine Person die ehrwürdigen Verträge aufheben zu dürfen. Nur ein Ziel gab es noch, das wenige Römer zur inneren Sammlung und ihr Herz zum Erglühen bringen konnte: die Herrschaft. Die Meisten ergriffen bald dies, bald das, wollten bald dies, bald das, und haschten nach Allem. Sie hatten allen Ernst verloren und waren am Abhang angekommen, der zur Vernichtung führt. Die Reibung erreichte ihren Höhepunkt und zermürbte mit ihren eisernen Händen die in der tollsten Leidenschaftlichkeit sich austobenden Menschen. Die blutigsten Bürgerkriege brachen aus; denselben folgte totale Ermattung des Volks, welche zur Errichtung des despotischen Kaiserreichs führte.

20.

Wer sich in den Fäulniß- und Absterbungsproceß der asiatischen Militärdespotieen, Griechenlands und Rom's vertieft und lediglich die Bewegung auf dem Grunde im Auge hat, der gewinnt die unverlierbare Erkenntniß, daß der Gang der Menschheit nicht die Erscheinung einer sogenannten sittlichen Weltordnung, sondern die nackte Bewegung aus dem Leben in den absoluten Tod ist, die, überall und immer, auf ganz natürlichem Wege aus den wirkenden Ursachen allein entsteht. In der Physik konnten wir zu keinem anderen Resultat kommen, als dem einen, daß aus dem Kampfe um das Dasein immer höher organisirte Wesen hervorgehen, daß sich das organisirte Leben immer wieder erneuere, und es war ein Ende der Bewegung nicht zu entdecken. Wir befanden uns im Thale. In der Politik dagegen befinden wir uns auf einem freien Gipfel und erblicken ein Ende. Allerdings sehen wir dieses Ende in der Periode des Untergangs der römischen Republik noch nicht klar. Noch haben sich die Morgennebel des Tages der Menschheit nicht ganz verzogen und das goldene Zeichen der Erlösung Aller blitzt nur hie und da aus dem Schleier, der es verhüllt; denn nicht die ganze Menschheit lag in der Form des babylonischen, assyrischen und persischen Staates, auch nicht im griechischen und römischen Staate. Ja, nicht einmal sämmtliche Völker dieser Reiche sind abgestorben. Es waren gleichsam nur die Spitzen von Zweigen des großen Baumes, welche verdorrten. Aber

wir erkennen klar in den Vorgängen die wichtige Wahrheit: daß die Civilisation tödtet. Jedes Volk, welches in die Civilisation eintritt, d. h. in eine schnellere Bewegung übergeht, fällt und wird in der Tiefe zerschmettert. Keines kann sich in seiner männlichen Kraft erhalten, Jedes muß altersschwach werden, entarten und sich ausleben.

Es ist ganz gleich, wie seine dem absoluten Tode geweihten Individuen in die Vernichtung sinken; ob nach dem Gesetze der Fäulniß: verlottert, sich wälzend im Schlamme und Koth raffinirter Wollust; oder nach dem Gesetze des Individualismus: mit Ekel fortwerfend alle köstlichen Früchte, weil sie keine Befriedigung mehr geben, sich verzehrend in Ueberdruß und Langeweile, hin- und herschwankend, weil sie den festen Willen und klare Ziele verloren haben,

Nicht erstickt und ohne Leben;
Nicht verzweifelnd, nicht ergeben.

(Goethe).

oder durch Moralität: im Aether der Seligkeit ihr Leben verhauchend. Die Civilisation ergreift sie und tödtet sie. Wie gebleichte Gebeine die Wege durch die Wüste, so bezeichnen die Denkmäler zerfallener Culturreiche, den Tod von Millionen verkündend, die Bahn der Civilisation.

Aber Erlösung haben alle Zerschmetterten gefunden und sie haben sie verdient. Denn welcher Vernünftige hätte den Muth zu sagen: Erlösung wird nur Demjenigen zu Theil, welcher sie sich erworben hat durch Menschenliebe oder Keuschheit? Alle, die das Schicksal hinabstürzt in die Nacht der völligen Vernichtung, haben sich die Befreiung von sich selbst theuer erkauft durch Leiden allein. Bis zum letzten Heller haben sie das ausbedungene Lösegeld dadurch entrichtet, daß sie überhaupt lebten: denn Leben ist Qual. Durch Tausende von Jahrhunderten mußten sie, als hungriger Wille zum Leben, bald in dieser, bald in jener Gestalt, ruhelos vorwärts, immer die Peitsche im Nacken fühlend, gestoßen, getreten, zerfleischt; denn es fehlte ihnen das befreiende Princip: die denkende Vernunft. Als sie endlich in den Besitz des kostbaren Gutes gelangt waren, da wuchs erst recht die Reibung und Noth mit der wachsenden Intelligenz. Und immer kleiner wurde die lodernde Willensflamme, bis sie zu einem unstät flackernden Irrlicht herabsank, das der leiseste Windhauch verlöschte. Die Herzen wurden ruhig,

sie waren erlöst. Reines echtes Glück hatten die Meisten von ihnen auf ihrer langen Bahn nur für kurze Zeit gefunden, damals nämlich, als sie sich ganz dem Staate hingaben und ihre Vaterlandsliebe alles Gemeine in ihnen gebunden auf den Grund ihrer Seele hinabwarf. Ihr ganzes übriges Leben war blinder Drang und, im Bewußtsein des Geistes, Zwang, Mühsal und Herzeleid.

21.

In diesen Auflösungs- und Absterbungsproceß, der in der historischen Form des Kaiserreichs verlief, fiel, wie Oel in's Feuer, zunächst die frohe Botschaft vom Reiche Gottes.

Was lehrte Christus?

Die alten Griechen und Römer kannten keine höhere Tugend als die Gerechtigkeit. Außerdem gingen ihre Bestrebungen im Staate auf. Sie klammerten sich an das Leben in dieser Welt. Wenn sie an die Unsterblichkeit ihrer Seele und das Reich der Schatten dachten, wurden die Augen trübe. Was war das schönste Leben in der Unterwelt gegen das Treiben im Licht der Sonne?

Christus dagegen lehrte Nächstenliebe und Feindesliebe und verlangte die unbedingte Abwendung des Menschen vom Leben: Haß gegen das eigene Leben. Er verlangte mithin die Aufhebung des innersten Wesens des Menschen, welches unersättlicher Wille zum Leben ist, er ließ Nichts mehr im Menschen frei; er band und schnürte den natürlichen Egoismus ganz ab, oder, mit anderen Worten: er verlangte langsamen Selbstmord.

Da aber der Mensch, eben weil er hungriger Wille zum Leben ist, das Leben als das höchste Gut preist, so mußte Christus dem Drange nach dem irdischen Leben ein Gegenmotiv geben, welches die Kraft hatte, von der Welt abzuziehen, und dieses gewaltige Gegenmotiv war das Reich Gottes, das ewige Leben voll Ruhe und Seligkeit. Die Wirksamkeit dieses Gegenmotivs wurde erhöht durch die Drohung mit der Hölle; doch trat die Hölle sehr in den Hintergrund: sie hatte nur die Bestimmung, die allerrohesten Gemüther zu schrecken, das Herz zu durchfurchen, damit die Hoffnung auf ein reines Lichtleben von Ewigkeit zu Ewigkeit Wurzel fassen könne.

Es läßt sich nichts Verkehrteres als die Behauptung denken, Christus habe nicht die volle und ganze Ablösung des Individuums von der Welt verlangt. Die Evangelien lassen über seine

Forderung gar keinen Zweifel aufkommen. An der Hand der gepredigten Tugenden will ich zunächst den indirekten Beweis dafür geben.

> Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, und deinen Feind hassen.
>
> Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde, thut wohl denen, die euch hassen, bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen.
>
> (Matth. 5, 43—44.)

Kann Der seinen Feind lieben, in dem noch der Wille zum Leben mächtig ist?

Dann:

> Das Wort faßt nicht Jedermann, sondern denen es gegeben ist.
>
> Denn es sind Etliche verschnitten, die sind aus Mutterleibe also geboren, und sind Etliche verschnitten, die von Menschen verschnitten sind, und sind Etliche verschnitten, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen. Wer es fassen mag, der fasse es. (Matth. 19, 11—12.)

Kann Der die Tugend der Virginität ausüben, welchen auch nur noch ein einziges dünnes Fädchen an die Welt fesselt?

Der direkte Beweis ergiebt sich aus folgenden Stellen:

> Also auch ein Jeglicher unter euch, der nicht absaget Allem, das er hat, kann nicht mein Jünger sein. (Luc. 14, 33.)
>
> Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe was du hast, und gieb es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach.
>
> (Matth. 19, 21.)
>
> Es ist leichter, daß ein Ankertau durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher in das Reich Gottes komme.
>
> (ib. 19, 24.)

In diesen Stellen wird zunächst die Ablösung des Menschen von allem äußeren Besitz, der ihn so sehr an die Welt fesselt, verlangt. Der Schwere der Forderung gaben die Jünger Christi den naivsten und beredtesten Ausdruck, als sie den Meister, in Bezug auf den letzteren Ausspruch, entsetzt fragten:

> Ja, wer kann denn selig werden?

Aber Christus verlangt viel, viel mehr.

> Und ein Anderer sprach: Herr ich will dir nachfolgen, aber

erlaube mir zuvor, daß ich einen Abschied mache mit denen, die in meinem Hause sind.

Jesus aber sprach zu ihm: Wer seine Hand an den Pflug legt und sieht zurück, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes.
(Luc. 9, 61—62.)

So Jemand zu mir kommt, und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein.
(ib. 14, 26.)

Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren und wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird es erhalten zum ewigen Leben. (Joh. 12, 24—25.)

Hier verlangt also Christus ferner: erstens die Zerreißung aller süßen Herzensbande; dann vom nunmehr ganz allein und vollständig frei und ledig dastehenden Menschen Haß gegen sich selbst, gegen sein eigenes Leben.

Wer ein echter Christ sein will, darf und kann mit dem Leben keinen Compromiß abschließen. Entweder — Oder: tertium non datur. —

Der Lohn für die volle Resignation war das Himmelreich, d. h. der Herzensfriede.

Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir; denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen. (Matth. 11, 29.)

Das Himmelreich ist Seelenruhe und durchaus nichts jenseit der Welt Liegendes, etwa eine Stadt des Friedens, ein neues Jerusalem.

Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch.
(Luc. 17, 21.)

Der echte Nachfolger Christi geht durch den Tod in das Paradies, d. h. in das absolute Nichts: er ist frei von sich selbst, ist völlig erlöst.

Hieraus ergiebt sich auch, daß die Hölle nichts Anderes ist, als Herzensqual, Daseinspein. Das Weltkind geht nur scheinbar im Tode aus der Hölle heraus: es hatte sich schon vorher wieder ganz in ihre Gewalt begeben.

Solches habe ich mit euch geredet, daß ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Angst. (Joh. 16, 33.)

Das Verhältniß des Individuums zur Natur, des Menschen zu Gott, kann nicht tiefsinniger und wahrer aufgefaßt werden als es im Christenthum dargestellt ist. Es tritt nur verschleiert auf, und diesen Schleier abzuziehen, ist Aufgabe der Philosophie.

Wie wir gesehen haben, entstanden die Götter nur dadurch, daß einzelne Thätigkeiten der nicht abzuleugnenden Gewalt der Natur personificirt wurden. Die Einheit, Gott, entstand durch Verschmelzung der Götter. Immer aber wurde das Schicksal, die aus der Bewegung aller Individuen der Welt sich ergebende einheitliche Bewegung, entweder theilweise oder ganz erfaßt, und dem entsprechend personificirt. Diese Gestaltung eines abstrakten Verhältnisses lag in der Richtung des Geistes, in welchem die Einbildungskraft die Urtheilskraft überwog.

Und immer wurde der Gottheit die ganze Gewalt gegeben: das Individuum erkannte sich in totaler Abhängigkeit und hielt sich deshalb für Nichts.

Im Pantheismns der Inder tritt dieses Verhältniß des Individuums zur Einheit ganz nackt zu Tage. Aber auch im Monotheismus der Juden ist es unverkennbar. Das Schicksal ist eine wesentlich unbarmherzige, schreckliche Macht, und die Juden hatten vollkommen Recht, daß sie sich Gott als einen zornigen, eifrigen Geist vorstellten, den sie fürchteten.

Dieses Verhältniß änderte nun Christus mit fester Hand.

An den Sündenfall anknüpfend, lehrte er die Erbsünde. Der Mensch wird sündhaft geboren.

> Aus dem Herzen des Menschen gehen heraus böse Gedanken, Ehebruch, Hurerei, Mord, Dieberei, Geiz, Schalkheit, List, Unzucht, Schalksauge, Gotteslästerung, Hoffart, Unvernunft.
>
> (Marc. 7, 21—22.)

Demgemäß gestaltet sich sein individuelles Schicksal zunächst aus ihm selbst heraus, und alles Unglück, das ihn trifft, alle Noth und Pein, fällt allein der Sünde Adam's, in welchem alle Menschen gesündigt haben, zu.

Auf diese Weise nahm Christus von Gott alle Grausamkeit und Unbarmherzigkeit und machte ihn zu einem Gott der Liebe und Barmherzigkeit, zu einem treuen Vater der Menschen, dem man vertrauensvoll, ohne Furcht, nahen kann.

Und dieser reine Gott leitet nun die Menschen so, daß sie Alle erlöst werden.

> Denn Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde. (Joh. 3, 17.)
>
> Und ich, wenn ich erhöhet werde von der Erde, so will ich sie Alle zu mir ziehen. (Joh. 12, 32.)

Diese Erlösung Aller wird im ganzen Verlauf der Welt, den wir gleich berühren werden, sich vollziehen, und zwar allmählich, indem Gott nach und nach die Herzen aller Einzelnen gnädig erwecken wird. Dieses direkte Eingreifen Gottes in das durch die Erbsünde verstockte Gemüth ist die Vorsehung.

> Kauft man nicht zwei Sperlinge um einen Pfennig? Noch fällt derselben keiner auf die Erde ohne euren Vater.
>
> Nun aber sind auch eure Haare auf dem Haupte alle gezählet. (Matth. 10, 29—30.)

Von der Vorsehung ist die Gnadenwirkung ein Ausschnitt, gleichsam die Blüthe.

> Es kann Niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat. (Joh. 6, 44.)

Bleiben wir hier einen Augenblick stehen. Was war geschehen? War das Schicksal an sich, die Weltbewegung, plötzlich milde und friedvoll geworden? Trat fortan in der Welt kein Uebel mehr auf: keine Seuchen, keine Krankheiten, keine Erdbeben, keine Ueberschwemmungen, keine Kriege? Waren die Menschen alle friedfertig geworden? hatte der Kampf in der Gesellschaft aufgehört? Nein! das Alles war geblieben. Nach wie vor trug der Weltlauf das fürchterliche Gepräge. Aber die Stellung des Individuums zu Gott hatte sich total verändert. Der Weltlauf war nicht mehr der Ausfluß einer einheitlichen Macht; er entstand jetzt aus Faktoren, und diese Faktoren, aus denen er sich erzeugte, waren streng geschieden worden. Auf der einen Seite stand die sündhafte Creatur, welche die Schuld an ihrem Unglück allein trägt, aus eigenem Willen handelt, und auf der anderen Seite stand der barmherzige Gott-Vater, der Alles zum Besten lenkt.

Das Einzelschicksal war fortan das Produkt der Erbsünde und der Vorsehung (Gnadenwirkung): das Individuum handelte zur

Hälfte selbständig, zur Hälfte wurde es von Gott geleitet. Eine große, schöne Wahrheit.

So steht das Christenthum zwischen Brahmanismus und Budhaismus in der richtigen Mitte, und alle drei beruhen auf dem richtigen Urtheil über den Werth des Lebens.

Aber nicht nur lehrte Christus die Bewegung des Individuums aus dem irdischen Leben in das Paradies, sondern auch eine einheitliche Bewegung des Weltalls aus dem Sein in das Nichtsein.

> Und es wird gepredigt werden das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt, zu einem Zeugniß über alle Völker; und dann wird das Ende kommen. (Matth. 24, 14.)

> Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen. Von dem Tage aber und der Stunde weiß Niemand, auch die Engel nicht im Himmel, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater. (Marc. 13, 32.)

Auch hier vereinigt das Christenthum die beiden einseitigen Wahrheiten des Pantheismus und Budhaismus: es verknüpft die reale Bewegung des Individuums (Einzelschicksal), welche Budha allein anerkannte, mit der realen Bewegung der ganzen Welt (Weltallschicksal), welche der Pantheismus allein gelten ließ.

Demnach hatte Christus den tiefsten Blick, der überhaupt möglich ist, in den dynamischen Zusammenhang des Weltalls geworfen, und dies stellt ihn hoch über die weisen Pantheisten Indien's und über Budha.

Daß er Brahmanismus und Budhaismus einerseits und die abgelaufene Geschichte der Menschheit andererseits gründlich kannte, kann keinem Zweifel unterworfen sein. Immerhin reicht dieses bedeutende Wissen nicht hin, um die Entstehung der großartigsten und besten Religion zu erklären. Man muß den gewaltigen Dämon des Heilands zur Hülfe nehmen, der, in Form von Ahnungen, seinen Geist unterstützte. Für die Bestimmung des Einzelschicksals der Menschen lagen alle nöthigen Anhaltspunkte in der reinen, herrlichen Persönlichkeit Christi, nicht aber für die Bestimmung des Weltallsschicksals, dessen Verlauf er trotzdem ohne Schwanken feststellt, wenn er auch seine Unwissenheit, in Betreff der Zeit des Endes, offen bekennt.

> Von dem Tage aber und der Stunde weiß Niemand — — auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater.

Mit welcher apodiktischen Gewißheit spricht er dagegen von demjenigen Faktor des Schicksals, der, unabhängig vom Menschen, das individuelle Schicksal gestalten hilft!

Ich rede, was ich von meinem Vater gesehen habe. (Joh. 8, 38.)

und dann die herrliche Stelle:

Ich aber kenne ihn. Und so ich würde sagen, ich kenne ihn nicht, so würde ich ein Lügner sein, gleich wie ihr seid. Aber ich kenne ihn, und halte sein Wort. (Joh. 8, 55.)

Man vergleiche hiermit das Urtheil des pantheistischen Dichters über die unerkennbare, verborgene Einheit in der Welt:

Wer darf ihn nennen?
Und wer bekennen:
Ich glaub' ihn?
Wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen: ich glaub' ihn nicht?
Der Allumfasser,
Der Allerhalter,
Faßt und erhält er nicht
Dich, mich, sich selbst? (Goethe.)

Wer vorurtheilslos die Lehre Christi untersucht, der findet nur immanentes Material: Herzensfrieden und Herzensqual; Einzelwillen und dynamischen Zusammenhang der Welt; Einzelbewegung und Weltallsbewegung. — Himmelreich und Hölle; Seele, Satan und Gott; Erbsünde, Vorsehung und Gnadenwirkung; Vater, Sohn und heiliger Geist; — dieses Alles ist nur dogmatische Hülle für erkennbare Wahrheiten.

Aber diese Wahrheiten waren zur Zeit Christi nicht erkennbar, und deshalb mußten sie geglaubt werden und in solchen Hüllen auftreten, die wirksam waren. So hatte die Frage des Johannes:

Wer ist aber, der die Welt überwindet, ohne der da glaubet, daß Jesus Gottes Sohn ist?

volle Berechtigung.

22.

Die neue Lehre wirkte gewaltig. Die wunderschönen, ergreifenden Worte des Heilands:

Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden; was wollte ich lieber, denn es brennete schon!

Aber ich muß mich zuvor taufen lassen mit einer Taufe, und wie ist mir so bange bis sie vollendet werde.

Meinet ihr, daß ich hergekommen bin, Frieden zu bringen auf Erden? Ich sage nein, sondern Zwietracht. (Luc. 12, 49—51.)

gingen in Erfüllung. „Jede große Idee, sobald sie in die Erscheinung tritt, wirkt tyrannisch," sagt Goethe. Ihre Wahrheit hat deshalb die außerordentliche Macht, weil sie sofort in das Gewissen übergeht. Der Mensch weiß fortan ein höheres Wohl; es umklammert sein Herz und, wie er sich auch schütteln mag, es läßt ihn nicht mehr los. Und so war auch die Lehre Christi, einmal als neues Motiv in die Welt geworfen, nicht mehr zu vernichten. Sie ergriff zunächst die Niederen, die Verachteten, die Ausgestoßenen. „Alle Menschen sind Brüder, sind Kinder eines liebenden Vaters im Himmel und Jeder ist berufen an Gottes Herrlichkeit Theil zu nehmen." Zum ersten Mal wurde im Occident die Gleichheit Aller vor Gott gelehrt, zum ersten Mal feierlich erklärt, daß vor Gott kein Ansehen der Person gelte, und zum ersten Mal neigte sich die Religion zu jedem Individuum herab, nahm es liebevoll in ihre Arme und tröstete es. Sie richtete seinen Blick von dem rasch verlaufenden Leben in dieser Welt auf ein ewiges Leben und setzte klar und bestimmt den Preis fest, um den es zu erlangen war: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst; willst du aber ganz sicher die unvergängliche Krone des Lebens erhalten, so berühre nie ein Weib." Die Sehnsucht nach dem Himmelreich mußte in der Brust der in Ketten Schmachtenden um so größer werden, als gar keine Aussicht vorhanden war, daß durch innere Umwälzungen die persönliche, bürgerliche und politische Freiheit Aller je eine Wahrheit werden würde. Aber warum sollte sie denn überhaupt zur Wahrheit werden? Wie bald ist das kurze Leben vorbei und dann ist ja die Freiheit für ewig gesichert!

Die neue Lehre ergriff dann ganz besonders die Frauen. Der Charakter des Weibes ist durch die beständige Unterdrückung seit Jahrtausenden, auch theilweise durch Verzärtelung in der Civilisation, ein viel milderer als der des Mannes. Das Weib ist vorzugsweise barmherzig. Die Religion der Liebe mußte nun die größte Gewalt über das gleichsam prädisponirte Gemüth der in ihren Kreis ein-

tretenden Frauen ausüben. Sie wurden die Hauptverbreiter des Christenthums. Ihr Beispiel, ihr Lebenswandel wirkte ansteckend. Und wie mußte die neue Generation den Adel ihrer Seelen zeigen. Ich erinnere nur an Macrina und Emmelia, die Großmutter und Mutter des Basilius, an Nonna, die Mutter von Gregor von Nazianz, an Anthusa, die Mutter von Chrysostomos, an Monica, die Mutter von Augustinus und an den Ausruf des Hellenisten Libanius: Welche Frauen haben doch die Christen!

Schließlich ergriff sie die Gebildeten, die eine entsetzliche Leere in sich empfunden haben und unsagbar unglücklich gewesen sein müssen. Sie warfen sich, um nicht ganz im Schlamme zu versinken, und weil der Geist Nahrung verlangt, wie der Körper, dem crassesten Aberglauben in die Arme, ließen ihrer Phantasie die Zügel schießen und haschten nach Phantomen in großer Angst und Beklommenheit. Das Christenthum gab ihnen ein festes Ziel und damit eine bestimmte Richtung. Es setzte an die Stelle der endlosen Entwicklungen Heraklit's und der endlosen Wanderungen Plato's, in deren Betrachtung dem Menschen zu Muthe ist, wie einem vom brennendsten Durste geplagten Wanderer in der Wüste, einen Abschluß: die herzerquickende Ruhe im Reiche Gottes. Der Unwissende, der Rohe, läßt sich, wie ein welkes Blatt vom Herbstwinde, immer vorwärts treiben und bringt sich seine Pein selten zum Bewußtsein. Wer aber der Noth entrissen ist und die mit dem Leben wesentlich verbundene Ruhelosigkeit erkannt und schmerzlich empfunden hat, in dem erwacht und wird immer heftiger die Sehnsucht nach Ruhe, nach Enthebung aus dem flachen, ekelhaften Treiben der Welt. Die Philosophie Griechenlands konnte aber den Durst nicht stillen. Sie schleuderte den Verschmachtenden, der Trost bei ihr suchte, immer wieder in den Proceß des Ganzen, dem sie kein Ziel zu setzen vermochte. Das Christenthum dagegen gab dem müden Wanderer einen Ruhepunkt voll Seligkeit. Wer nahm da nicht gern die unbegreiflichen Dogmen in den Kauf?

An allen Ergriffenen aber bewährte es sich als eine große Kraft, die den Menschen wirklich glücklich machen kann. In der besten Zeit Griechenlands und Rom's war nur eine moralische Entzündung des Willens an der Erkenntniß möglich, nämlich die Vaterlandsliebe. Wer die Güter erkannt und schätzen gelernt hatte, die der Staat ihm darbot, der mußte entflammen, und die Hingabe

[illegible]

[illegible]

Der [illegible] Platonismus. [illegible]

[illegible] die Seele des Menschen [illegible] aber nicht die Ausübung der [illegible] Tugenden, sondern die [illegible] muß durch Askese [illegible] werden. [illegible] gereinigte Seele muß [illegible] zurück, sondern [illegible] in den reinen Theil des Ganzen und verliert sich in [illegible]. Der Neu-Platonismus, der eine gewisse Ähnlichkeit mit der christlichen Lehre hat, ist die Vollendung der Philosophie des Alterthums und, gegen Kant's und [illegible] Systeme gehalten, ein [illegible]. Das Gesetz der geistigen Entwicklung ist überhaupt nie bedeutender und [illegible] schwerer hervorgetreten, als in den ersten Jahrhunderten nach Christus.

Der Neu-Platonismus bemächtigte sich derjenigen Gebildeten, welche die Philosophie über die Religion stellten, und [illegible] ihr Absterben. Später wirkte er auf die Kirchenväter und dadurch auf die dogmatische Ausbildung der Christuslehre. Die [illegible] ist außerordentlich einfach. Sie läßt sich zusammenfassen in die wenigen Worte: „Liebe [illegible] und du wirst das größte Glück auf Erden und nach dem Tode Erlösung finden.“ Aber wie schwer fiel ihr der Sieg! Wie oft mußte sie schon die Form wechseln! wie vermummt mußte sie auftreten, um überhaupt in der Welt Fuß fassen zu können.

24.

Neu-Platonismus und Christenthum wendeten den Blick ihrer Bekenner von der Erde ab, weshalb ich oben sagte, daß sie nicht nur nicht den Verfall des römischen Reichs aufhielten, sondern ihn

herbeizogen. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt," hatte Christus gesagt. Die Christen der ersten Jahrhunderte beherzigten den Ausspruch wohl. Sie ließen sich lieber zu Tausenden hinschlachten, ehe sie sich dem Staate hingaben. Jeder war nur besorgt um sein Seelenheil und das seiner Glaubensbrüder. Die irdischen Dinge mochten sich gestalten wie sie wollten, — was konnte der Christ verlieren? Doch höchstens das Leben: und gerade der Tod war sein Gewinn; denn das Ende des kurzen irdischen Lebens war der Anfang des ewigen seligen Lebens. Diese Denkungsart war in Alle so eingedrungen, daß man allgemein den Todestag des Märtyrers als seinen Geburtstag feierte.

Auch als das Christenthum zur Staatsreligion erhoben worden war, änderten die Christen ihre Haltung nicht. Die Bischöfe benutzten nur ihren Einfluß, um die blutigen Gladiatorenkämpfe abzuschaffen, Armenhäuser und Spitäler überall entstehen zu lassen, und um die an den Grenzen des Reichs wohnenden Barbaren leichter bekehren zu können.

So vollzogen sich denn endlich die Geschicke des römischen Weltreichs, und auf die großartigste Fäulniß folgte die großartigste Verschmelzung, von der die Geschichte erzählt.

Schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. hatten Theile der im Norden des römischen Reichs wohnenden kräftigen Völker germanischen Stammes, die Cimbern und Teutonen, versucht, das Reich zu zertrümmern. Aber die Zeit war noch nicht gekommen, wo frisches, wildes Blut, in dem die gesunde, würzige Luft der Steppe lebte, die siechen Römer regeneriren sollte. Die gedachten Schaaren wurden von Marius geschlagen und großentheils vertilgt. Aber 500 Jahre später ließ sich der Strom nicht mehr dämmen. Vandalen, Westgothen, Ostgothen, Longobarden, Burgundionen, Sueven, Alanen, Franken, Sachsen u. s. w. brachen von allen Seiten in den Staat ein, welcher vorher in ein ost- und west-römisches Reich getheilt worden war. Die Greuel der Völkerwanderung spotten jeder Beschreibung. Wohin die wilden Völkerschaften kamen, zerstörten sie die Werke der Kunst, für die sie kein Verständniß hatten, ließen die Städte in Flammen aufgehen, mordeten den größten Theil der Einwohner und machten das Land zur Einöde. Das Schicksal zeigte unverschleiert sein Ziel und bestätigte die christliche Lehre, die immer lauter und eindringlicher die Abkehr vom entsetzlichen Kampf

um's Dasein und die Abtrennung des Individuums von der Welt forderte.

Allmählich aber setzten sich die rohen Schaaren fest und vermischten sich mit den übrig gebliebenen Culturvölkern des abendländischen Römerreichs. Es entstanden überall neue eigenthümliche Charaktere und kräftige Mischvölker, welche größere selbständige Staaten bildeten. Nur diejenigen Germanen, welche in Deutschland theils verblieben, theils dahin zurückgeworfen worden waren, erhielten sich unvermischt in der vollen ursprünglichen Kraft. Das Christenthum wurde nach und nach in allen neuen Staaten die herrschende Religion und unter seinem Einflusse erlagen die rohen Sitten, erweichten die Herzen und wurden gezähmt.

In die verlassenen Wohnsitze der Germanen rückten die Slaven, welche theils in friedlicher Berührung mit den angrenzenden Deutschen und Mischvölkern, theils von denselben unterjocht, in die Civilisation hereingezogen wurden.

25.

Kurze Zeit nachdem die durch gewaltigen Anstoß von Norden entstandene Völkervermischung sich einigermaßen abgeklärt und neue Reiche ausgeschieden hatte, drangen auch von Süden halbwilde Völker in den Kreis der Civilisation. Der Araber Muhammed hatte auf Handelsreisen das Christenthum und die jüdische Religion kennen gelernt und sich daraus eine Weltanschauung gebildet, die ihn entflammte. Das Schicksal tritt in ihr sehr bedeutend hervor und wird richtig gekennzeichnet: allerdings nur von der Peripherie aus, wo es sich als unerbittliche, unaufhaltbare, mit Nothwendigkeit verlaufende Weltbewegung zeigt. Es schwebt über der Welt, wie bei den Griechen, und kein Individuum in der Welt hilft, aus seiner Natur heraus, es gestalten, indem jedes Wesen, auf Allah's Antrieb, ausführen muß, was geschehen soll; während die richtige Ansicht vom Schicksal die ist, daß es die aus den Bewegungen aller Individuen, des Sonnenstäubchens sowohl, als des Menschen, resultirende Bewegung der ganzen Welt ist, daß es also aus der Welt allein, und hier durch das Ineinandergreifen aller nothwendigen Handlungen aller Individuen entspringt.

Es drängte den Propheten, das gefundene Heil seinen Stammesgenossen mitzutheilen und sie zugleich in die höheren Lebensformen

der Civilisation, die er schätzen gelernt hatte, einzuführen. Er stiftete eine neue Religion, den Muhammedanismus, mit dem verlockenden Paradiese, begeisterte die phantasievollen Nomaden Arabien's und gab ihnen Motive, welche sie in die Ferne, zu den absterbenden Völkern Kleinasien's, Aegypten's, Persien's und Nord-Indien's trieben. Wie die germanischen Völker, unterwarfen sie, in heißem Fanatismus, alle Länder, in welche sie eindrangen, bis sie auf die neuen romanisch-germanischen Reiche in Spanien und Frankreich stießen und an ihnen einen Damm fanden. Sie setzten sich jedoch in Süd-Spanien fest. Hier, und überall sonst, vermischten sie sich theils mit den alten Einwohnern, theils ließen sie sich von der vorgefundenen hohen Cultur befruchten. So entstand allmählich eine ganz eigenthümliche, sogenannte maurische Cultur, welche großen Einfluß auf die Völker des Abendlandes ausübte. Die Mauren pflegten die Wissenschaften, besonders Mathematik, Astronomie, Philosophie, Arzneikunde, brachten hervorragende Werke der Poesie hervor und bildeten einen zierlichen Baustil aus, der das Formal-Schöne des Raumes nach einer neuen Richtung auf das Edelste offenbarte.

26.

Das Gesetz der geistigen Befruchtung zeigt sich recht deutlich an der einfachen christlichen Lehre. Sie hat ihre Wurzeln in der jüdischen Religion, welche eine unter aegyptischem und persischem Einflusse gereinigte Naturreligion ist, und in den indischen Religionen (wahrscheinlich durch aegyptische Vermittlung).

In ihrer Weiterbildung trat neben jenes Gesetz das der geistigen Reibung. Zum ersten Male war sich im Occident eine Religion selbst überlassen; sie war nicht eine feste Grundlage des Staates, sondern schwebte über demselben ganz frei und wendete sich an die Individuen ohne weltliche Hülfe, bald dieses, bald jenes ergreifend. Hätten sich nun die Bekenner mit kindlichem Sinne an die einfache Heilswahrheit gehalten, welche in keiner Weise mißzuverstehen ist, so hätten Sekten gar nicht entstehen können. Aber der grübelnde Geist versenkte sich mit Wollust in die Heimlichkeiten Gottes, die Doppel-Natur Christi, das Verhältniß des heiligen Geistes zu Gott und Christo, in das Wesen der Sünde und Gnade u. s. w. und selbstverständlich mußten hier die Meinungen weit auseinander gehen, weil die heiligen Schriften

in dieser Hinsicht vieldeutig sind. Hierzu trat das Bestreben der Gelehrten (der oberflächlichen „Vielwisser“, wie sie der düstere Herakleitos verächtlich nennt), alle guten Elemente des philosophischen Wissens der damaligen Zeit mit der Offenbarung Gottes durch Christum zu verschmelzen. So bildeten sich denn einseitige Lehren aus; ein einheitliches Christenthum existirte nicht mehr und die verschiedenen Lehrmeinungen standen sich schroff gegenüber.

Die Gefahr für das Christenthum war groß. Sie erweckte Männer, welche Alles aufboten, um sie zu beschwören. Sie verfochten mit Geschick den einheitlichen Glauben, und ihren Bemühungen gelang es schließlich, als die Lehre Staatsreligion geworden und deshalb nöthig war, sie zu einem festen, unantastbaren Grund für das Gemeinwesen zu machen, auf Concilien den feinen ethischen Duft des Christenthums in die festen Behältnisse von Dogmen einzuschließen. Die Ketzer wurden verfolgt, und wenn auch die Sekten nicht ganz auszurotten waren, so verloren sie doch allen Einfluß auf die Geschicke der Menschheit.

Später jedoch führten Rangstreitigkeiten zwischen dem Bischof von Rom und dem Patriarchen von Konstantinopel, hauptsächlich verschärft durch die verschiedenartige Auslegung der Dreieinigkeit, zu einer Spaltung der Kirche in einen römisch-katholischen und einen griechisch-katholischen Zweig.

Um den Kampf mit der griechischen Kirche, welche vom byzantinischen Kaiser mächtig beschützt wurde, erfolgreich durchführen zu können, ließ die römische Kirche das römische Kaiserthum wieder aufleben, und bekleidete zuerst Karl den Großen mit der Kaiserwürde. Der Kaiser sollte der Stellvertreter Gottes auf Erden, ein höchster Schiedsrichter in irdischen Sachen, sein und diese Welt zu einem Abglanz des Reiches Gottes machen. „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden.“ Die Kirche huldigte indessen dieser Ansicht nur so lange, als sie sich schwach fühlte. Als sie, durch die Siege der ihr ergebenen Fürsten und die aufopfernde Thätigkeit gottbegeisterter Wanderlehrer, den größten Theil der europäischen Länder dem christlichen Glauben unterworfen sah, machte sie den Papst zum alleinigen Stellvertreter Gottes auf Erden. Der Papst übertrug nur seine Macht auf den Kaiser und nur so lange, als dieser den Instruktionen gemäß handelte. Jetzt entstand der lange Hader

zwischen Papstthum und Kaiserthum, zwischen weltlicher und geistlicher Macht, der noch heute nicht geschlichtet ist.

27.

Wir haben jetzt die Zustände des Mittelalters auf politischem, ökonomischem und geistigem Gebiete kurz zu betrachten. —

Die abendländische Christenheit zerfiel in eine große Anzahl selbständiger Staaten, welche den Kaiser im Prinzip als obersten Herrn anerkannten. In ihm war scheinbar, thatsächlich aber im Papste ein ungeschriebenes Völkerrecht verkörpert, so daß Ausrottungskriege gegen Christen unmöglich waren und nach dem Gesetze der Völkerrivalität ein reges politisches Leben Platz greifen konnte.

Die Form der Staaten war der Feudal-Staat. Der König wurde als Besitzer des ganzen eroberten Landes angesehen. Er gab Theile davon an den hohen Adel, an die hohe Geistlichkeit und an Städte ab, d. h. er belehnte sie damit, und erhielt als Gegenleistung Heerfolge und bestimmte Abgaben. Die Belehnten gaben ihrerseits wieder Theile des Lehns an ihre Mannen und an die Bauern, welche ihnen zu Diensten dafür verpflichtet waren.

Aus diesem allgemeinen Lehnsverbande schieden mit der Zeit der höchste Adel, die Kirchenfürsten und die freien Städte aus. Sie benutzten ihre Macht dazu, ihr Lehen zu freiem Eigenthum zu machen und dagegen das Abhängigkeitsverhältniß nach unten zu verstärken. Die meisten Bauern wurden zu Leibeigenen herabgedrückt und sanken in Noth und Elend.

Auf diese Weise wurde die Gewalt des Königs gelähmt. Er konnte fast nur dann noch das Wohl des Staates fördern, wenn es mit dem Privatinteresse der Herren übereinstimmte.

Der Feudalstaat war somit die Brutstätte der maßlosesten Zersplitterung. Das Gesetz der Ausbildung des Theils, welches man hier am besten Gesetz des Particularismus nennt, trat mächtig in ihm auf. Jeder sonderte sich mit seinem Anhang ab und bildete seine Persönlichkeit einseitig aus. Es entstand eine Fülle echter trotziger Charaktere, die vor Fäulniß bewahrt wurden, weil Reichthum nicht vorhanden war und die bei einer solchen Lage der Dinge hohe Reibung die Kräfte beständig in Spannung erhielt und vor Erschlaffung schützte. Eckige, querköpfige, eiserne Menschen, die lieber zerbrachen, als ihren Eigensinn aufgaben! Aber sie wur-

den von der Civilisation nicht vergessen! Sie ließ dieselben auf die Seite treten und sich absondern, um sich und Anderen großes Leid zu bereiten. Dann kam die Hochfluth, welche sie in den Strom des Werdens riß, sie schmelzte und zu neuen Crystallen von weicherer Natur anschießen ließ.

28.

Wenn wir jetzt das ökonomische Gebiet des Mittelalters betreten, so haben wir zunächst einen Blick auf die Arbeit im Alterthume zu werfen.

Das ökonomische Gepräge der alten Welt ist die Sklaverei. Die herrschenden Classen der Priester und Adeligen, jene im Besitze der geheimen Wissenschaft, diese das Schwert in der Hand, ließen die unteren Classen für sich arbeiten und wurden reich. Während das Volk darbte, weil ihm nur so viel kärglich zugemessen wurde, als zur Fortführung eines mühseligen Lebens nöthig war, schwelgten die Herrschenden im Ueberfluß. Der wirthschaftliche Schwerpunkt lag im Ackerbau, der die meisten Sklaven beschäftigte. Der Rest wurde dazu verwandt, nothwendige Gegenstände, wie Kleider, Waffen, Geräthschaften u. s. w. anzufertigen. Den Ueberschuß an solchen Produkten tauschte der antike Herr, vermittelst der Kaufleute, gegen die Luxusprodukte anderer Länder aus.

In ähnlicher Weise gestalteten sich die wirthschaftlichen Verhältnisse im Mittelalter. Die Sklaverei war zwar durch das Christenthum abgeschafft worden, aber an ihre Stelle trat die Leibeigenschaft und die Hörigkeit. Die freieren Bauern mußten dem Herrn Naturaldienste leisten und Theile ihrer Ernte, ihres Viehs 2c. an ihn abtreten.

Die Gewerke, wenn sie nicht im Dienste der Feudalherren standen, konnten sich dem herrschenden Zeitgeiste nicht entziehen und gliederten sich nach streng abgeschlossenen Zünften. Für jeden Ort waren die Gewerke und für jedes Gewerk die Zahl der Meister bestimmt; ferner war genau festgestellt, auf welche Weise Einer Meister werden konnte, welche Anzahl von Gesellen er halten, was er produciren durfte.

29.

Auf geistigem Gebiete herrschte die Kirche. Ihre Stellung zu den lebenskräftigen Mischvölkern und reinen Germanen war eine

andere, als die der christlichen Lehre zum römischen Volke. Diese hatte Bruchtheile einer absterbenden Nation bergab zu führen, jene sämmtliche Individuen bergauf zu geleiten und ihre Lebenskraft zu dämpfen und zu mildern.

Ihre Wirksamkeit war anfänglich außerordentlich segensreich. Sie wurde der Lehre ihres erhabenen Stifters in der Hauptsache niemals untreu, sondern, wie er, wandte sie sich unmittelbar an das Individuum, dessen Bedeutung sie nicht aus den Augen verlor. Jedem predigte sie die Heilswahrheit, Jedem war der Weg zu ihr immer frei, Jedem gab sie, was sie überhaupt hatte, Jeden begleitete sie von der Wiege bis zum Grabe. In die rohen Menschen trug sie den Zwiespalt zwischen dem natürlichen Egoismus und den klaren Geboten Gottes, gab ihnen ein strengeres Gewissen und mit ihm die Gewissensangst, Furcht und Schrecken: die besten Bändigungsmittel für wildes Blut. Auf den zermürbten Boden aber warf sie mit vollen Händen die Wahrheit, daß das Leben werthlos sei, und den Samen der Hoffnung, der Liebe und des Glaubens an die ewige Seligkeit.

Sie wendete den Blick auf ein unvergängliches Gut und gab den richtigen Weg an, auf dem die Creatur Frieden mit ihrem Schöpfer machen kann. Sie verbot, getragen von echt christlichem Geiste, ihren Priestern die Ehe und in ebenso echt christlichem Geiste begünstigte sie die Gründung von Klöstern, die ein Bedürfniß waren und sich lange in Reinheit erhielten. Das Wesen, das sich in den Klöstern ausdrückte, war, ist und wird immer vorhanden sein. Die große Gemeinde, der unsichtbare Orden der Entsagenden erweitert sich täglich.

Da die Kirche von der Wissenschaft noch Nichts zu befürchten hatte, erwarb sie sich in jenen Zeiten das Verdienst, von der Litteratur des Alterthums so viel gerettet zu haben, als sie konnte. Sie barg die Schätze in den Klöstern, wo sie abgeschrieben und dadurch den Menschen erhalten wurden. Mit den Klöstern verband sie Schulen, wo, wenn auch nur als kleine Flamme, die Wissenschaft, geschützt, bessere Zeiten abwarten konnte. Die Priester waren überzeugt von der hohen Wahrheit der Religion und ihrer unbesiegbaren Stärke. Das machte sie duldsam. Man setzte das Bestreben der Kirchenväter, hellenische Wissenschaft zu pflegen, fort. Später ver-

knöcherte die Kirche, und die Ansicht, daß das, was nicht in der Bibel stehe, falsch und gefährlich sei, gewann die Oberhand.

Dagegen begünstigte sie mit allen Mitteln die Kunst. Es entstand die so außerordentlich bedeutende, ganz eigenthümliche christliche Kunst, welche sich, als ein wesentliches Bildungselement, neben die Religion stellte. Die vom echten Glauben beseelten Künstler stellten die Wirkungen der göttlichen Gnade am Menschen dar, und an ihren Werken entzündeten sich die Gemüther. Die Kunst führte sie tiefer in die Religion ein, näherte sie dem in Christo verkörperten befreienden Princip und gab ihnen inneren Frieden durch den Glauben.

Aehnlich wirkten die überall entstehenden prachtvollen Dome. Die hohen, himmelanstrebenden Gewölbe stimmten die Seele erhaben, und sie ließ sich, ledig alles Drucks, auf den Schwingen der immer mehr sich ausbildenden Kirchenmusik, vor den Thron Gottes tragen. Das Herz demüthigte sich, und die Erkenntniß, daß alle irdische Freude, alles Glück, im Vergleich mit dem reinen Leben im Reiche Christi, Nichts sei, schlug zündend in dasselbe ein.

Auch wirkte die Kirche durch die dramatischen Passionsspiele, welche mit erschütternder Macht auf den Zuschauer eindrangen und ihn ernstlich und mit Erfolg mahnten, daß er ein Fremdling auf dieser Erde sei.

Am großartigsten und deutlichsten offenbarte sich die Kraft der Kirche in den Kreuzzügen, aus denen wir das wichtige Civilisationsgesetz der geistigen Ansteckung ziehen. Hoch und Niedrig, Hunderttausende nach Hunderttausenden, nahmen das Kreuz und zogen in die Ferne, den sicheren Tod vor Augen, um das Grab des Erlösers zu befreien. Ein elektrischer Strom ging durch die ganze Christenheit und befähigte den Menschen, allen Schwierigkeiten zu trotzen, alle Mühseligkeiten zu ertragen. Die Kreuzzüge sind eine sehr merkwürdige Erscheinung. Wer sich in sie vertieft, dem ist, als lege sich ihm ein Pfand in die Hände, daß sich in einer ähnlichen Stimmung die ganze Menschheit dereinst erlösen werde. Es ergriff die Menschen kein sinnliches, sondern ein ideales Motiv, und erhob sie über sich selbst. Der Geist, der in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche herrschte, lebte wieder auf und bewirkte, daß man das Leben mit Wollust, wie eine schwere Last, abwarf. —

In keiner Geschichtsperiode ist die Gebundenheit auf allen Gebieten größer gewesen als im Mittelalter. Alles Leben bewegte sich

in starren drückenden Formen. Die Menschen gingen eingeschnürt vom Kopf bis zu den Füßen. Der Geist war gebunden, der Wille und die Arbeit waren gebunden. Die anscheinend Freien, die Geistlichen und Ritter, waren Sklaven, wie alle Anderen, denn sie band die gegenseitige Beschränkung und die allgemeine geistige Knechtschaft.

Dieses Gebundensein nach allen Richtungen hat große Aehnlichkeit mit dem in den alten orientalischen Staaten, in denen auch erst die natürliche Rohheit und Wildheit durch Despotismus gebrochen, „der Thiermensch aus Nichts zu Etwas“ gemacht werden mußte. Der Wille wurde in den neuen Reichen vorbereitet, einem großen geistigen Anstoß folgen zu können, damit die Menschheit einen neuen großen Fortschritt zu machen im Stande sei.

30.

In diese feste Organisation der Völker im Mittelalter auf politischem, ökonomischem und geistigem Gebiete brach zuerst die Erfindung des Schießpulvers eine große Bresche und veranlaßte die Umbildung des Feudalstaates in das Landesfürstenthum, später in den absoluten Staat.

Die Macht der großen und kleinen Herren wurde gebrochen und der Adel genöthigt, in die seitdem immer mehr in Aufnahme kommenden stehenden Heere und in die Verwaltung der Fürsten einzutreten. In der rechtlichen Stellung der privilegirten Classen wurde indessen Nichts geändert. Rechtlich waren Adel und Geistlichkeit die beiden herrschenden Stände, aber der Einzelne hatte seine Selbständigkeit verloren und gravitirte, wie die Planeten nach der Sonne, nach dem Staatsoberhaupte. Die Bewegung gipfelte im absoluten Staate, in dem sich der Fürst mit dem Staate identificirte (l'état c'est moi). Im Fürsten faßte sich der ganze Staat zusammen, von ihm allein hing das Wohl und Wehe der Unterthanen ab, und der Adel, wie die Geistlichkeit, war nur Werkzeug in seiner Hand zur Ausführung seiner Gedanken, Pläne, Einfälle und Launen (tel est mon plaisir). Die Form des absoluten Staats war dieselbe, wie die des despotischen im Alterthum; aber der große Unterschied zwischen beiden liegt darin, daß der letztere nothwendig für die Anfänge der Cultur, der erstere dagegen berufen war, die bis zur äußerst möglichen Grenze partikularer Ausbildung gelangten Theile in den

Strom des Werdens zurückzuziehen. Es offenbarte sich hier das Gesetz der Nivellirung.

31.

Die festen Formen auf ökonomischem Gebiete wurden durch die großen Entdeckungen und Erfindungen: die Erfindung des Compasses, die Entdeckung des Seewegs nach Ostindien und nach Amerika, gesprengt. Es wurde die Produktionsweise von Gütern total umgestaltet. Wie die Wogen des Meeres so lange einen Felsen auswaschen, bis die Kuppe sich nicht mehr halten kann und herabstürzt, so drängte machtvoll und unablässig der neu entstandene Welthandel gegen die Zunftverfassung. Jetzt mußten die in den neuen Ländern erweckten Bedürfnisse: Kleider, Geräthschaften u. s. w., und die Bedürfnisse der in den europäischen Ländern stetig zunehmenden Bevölkerung befriedigt werden. Die Anforderungen an die Zünfte wurden immer größer; aber wie sollten sie ihnen entsprechen können, wenn die Zahl der Meister bestimmt blieb und keiner derselben eine größere Quantität von Gegenständen produciren durfte, als gesetzlich festgesetzt war? Da mußte sich das Band lockern. Es stellten sich neben die fortbestehenden Werkstätten der zünftigen Meister, welche für den Lokalbedarf arbeiteten, die Fabriken, die immer loser mit den Zünften verknüpft wurden, und es entstand die historische Form der Industrie.

Ihre nächste Folge war, daß das Gesetz der Auswicklung der Individualität wieder mit neuer Kraft die Erscheinungen leiten konnte. Die Eheschließuug war im Mittelalter außerordentlich beschränkt. Der Geselle kam fast nie zur Ehe, und die Verehelichten, durch die schwierige Ernährungsweise gehemmt, zeugten nur wenige Kinder. Aber die Civilisation will, daß alle Menschen sich so viel als möglich in neuen Individuen auseinanderlegen, damit unmittelbar und mittelbar der Wille geschwächt werde: unmittelbar durch die Zersplitterung, mittelbar durch die größere Reibung. Die segensreichen Folgen des Kampfes um die Existenz schütten sich erst dann reichlich über die Kämpfenden aus, wenn diese auf dem engsten Raum zusammengepreßt sind und sich gehörig auf die Füße treten.

Auch sei hier auf die Wirkung aufmerksam gemacht, welche die Einführung der Kartoffel in Europa hervorbrachte. Die Volkszahl

herbeizogen. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt," hatte Christus gesagt. Die Christen der ersten Jahrhunderte beherzigten den Ausspruch wohl. Sie ließen sich lieber zu Tausenden hinschlachten, ehe sie sich dem Staate hingaben. Jeder war nur besorgt um sein Seelenheil und das seiner Glaubensbrüder. Die irdischen Dinge mochten sich gestalten wie sie wollten, — was konnte der Christ verlieren? Doch höchstens das Leben: und gerade der Tod war sein Gewinn; denn das Ende des kurzen irdischen Lebens war der Anfang des ewigen seligen Lebens. Diese Denkungsart war in Alle so eingedrungen, daß man allgemein den Todestag des Märtyrers als seinen Geburtstag feierte.

Auch als das Christenthum zur Staatsreligion erhoben worden war, änderten die Christen ihre Haltung nicht. Die Bischöfe benutzten nur ihren Einfluß, um die blutigen Gladiatorenkämpfe abzuschaffen, Armenhäuser und Spitäler überall entstehen zu lassen, und um die an den Grenzen des Reichs wohnenden Barbaren leichter bekehren zu können.

So vollzogen sich denn endlich die Geschicke des römischen Weltreichs, und auf die großartigste Fäulniß folgte die großartigste Verschmelzung, von der die Geschichte erzählt.

Schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. hatten Theile der im Norden des römischen Reichs wohnenden kräftigen Völker germanischen Stammes, die Cimbern und Teutonen, versucht, das Reich zu zertrümmern. Aber die Zeit war noch nicht gekommen, wo frisches, wildes Blut, in dem die gesunde, würzige Luft der Steppe lebte, die siechen Römer regeneriren sollte. Die gedachten Schaaren wurden von Marius geschlagen und großentheils vertilgt. Aber 500 Jahre später ließ sich der Strom nicht mehr dämmen. Vandalen, Westgothen, Ostgothen, Longobarden, Burgundionen, Sueven, Alanen, Franken, Sachsen u. s. w. brachen von allen Seiten in den Staat ein, welcher vorher in ein ost- und west-römisches Reich getheilt worden war. Die Greuel der Völkerwanderung spotten jeder Beschreibung. Wohin die wilden Völkerschaften kamen, zerstörten sie die Werke der Kunst, für die sie kein Verständniß hatten, ließen die Städte in Flammen aufgehen, mordeten den größten Theil der Einwohner und machten das Land zur Einöde. Das Schicksal zeigte unverschleiert sein Ziel und bestätigte die christliche Lehre, die immer lauter und eindringlicher die Abkehr vom entsetzlichen Kampf

um's Dasein und die Abtrennung des Individuums von der Welt forderte.

Allmählich aber setzten sich die rohen Schaaren fest und vermischten sich mit den übrig gebliebenen Culturvölkern des abendländischen Römerreichs. Es entstanden überall neue eigenthümliche Charaktere und kräftige Mischvölker, welche größere selbständige Staaten bildeten. Nur diejenigen Germanen, welche in Deutschland theils verblieben, theils dahin zurückgeworfen worden waren, erhielten sich unvermischt in der vollen ursprünglichen Kraft. Das Christenthum wurde nach und nach in allen neuen Staaten die herrschende Religion und unter seinem Einflusse erlagen die rohen Sitten, erweichten die Herzen und wurden gezähmt.

In die verlassenen Wohnsitze der Germanen rückten die Slaven, welche theils in friedlicher Berührung mit den angrenzenden Deutschen und Mischvölkern, theils von denselben unterjocht, in die Civilisation hereingezogen wurden.

25.

Kurze Zeit nachdem die durch gewaltigen Anstoß von Norden entstandene Völkervermischung sich einigermaßen abgeklärt und neue Reiche ausgeschieden hatte, drangen auch von Süden halbwilde Völker in den Kreis der Civilisation. Der Araber Muhammed hatte auf Handelsreisen das Christenthum und die jüdische Religion kennen gelernt und sich daraus eine Weltanschauung gebildet, die ihn entflammte. Das *Schicksal* tritt in ihr sehr bedeutend hervor und wird richtig gekennzeichnet: allerdings nur von der *Peripherie* aus, wo es sich als unerbittliche, unaufhaltbare, mit Nothwendigkeit verlaufende Weltbewegung zeigt. Es schwebt *über* der Welt, wie bei den Griechen, und kein Individuum in der Welt hilft, aus seiner Natur heraus, es gestalten, indem jedes Wesen, auf Allah's Antrieb, ausführen muß, was geschehen soll; während die richtige Ansicht vom Schicksal die ist, daß es die aus den Bewegungen *aller* Individuen, des Sonnenstäubchens sowohl, als des Menschen, resultirende Bewegung der ganzen Welt ist, daß es also aus der Welt allein, und hier durch das Ineinandergreifen *aller* nothwendigen Handlungen *aller* Individuen entspringt.

Es drängte den Propheten, das gefundene Heil seinen Stammesgenossen mitzutheilen und sie zugleich in die höheren Lebensformen

der Civilisation, die er schätzen gelernt hatte, einzuführen. Er stiftete eine neue Religion, den Muhammedanismus, mit dem verlockenden Paradiese, begeisterte die phantasievollen Nomaden Arabien's und gab ihnen Motive, welche sie in die Ferne, zu den absterbenden Völkern Kleinasien's, Aegypten's, Persien's und Nord-Indien's trieben. Wie die germanischen Völker, unterwarfen sie, in heißem Fanatismus, alle Länder, in welche sie eindrangen, bis sie auf die neuen romanisch-germanischen Reiche in Spanien und Frankreich stießen und an ihnen einen Damm fanden. Sie setzten sich jedoch in Süd-Spanien fest. Hier, und überall sonst, vermischten sie sich theils mit den alten Einwohnern, theils ließen sie sich von der vorgefundenen hohen Cultur befruchten. So entstand allmählich eine ganz eigenthümliche, sogenannte maurische Cultur, welche großen Einfluß auf die Völker des Abendlandes ausübte. Die Mauren pflegten die Wissenschaften, besonders Mathematik, Astronomie, Philosophie, Arzneikunde, brachten hervorragende Werke der Poesie hervor und bildeten einen zierlichen Baustil aus, der das Formal-Schöne des Raumes nach einer neuen Richtung auf das Edelste offenbarte.

26.

Das Gesetz der geistigen Befruchtung zeigt sich recht deutlich an der einfachen christlichen Lehre. Sie hat ihre Wurzeln in der jüdischen Religion, welche eine unter aegyptischem und persischem Einflusse gereinigte Naturreligion ist, und in den indischen Religionen (wahrscheinlich durch aegyptische Vermittlung).

In ihrer Weiterbildung trat neben jenes Gesetz das der geistigen Reibung. Zum ersten Male war sich im Occident eine Religion selbst überlassen; sie war nicht eine feste Grundlage des Staates, sondern schwebte über demselben ganz frei und wendete sich an die Individuen ohne weltliche Hülfe, bald dieses, bald jenes ergreifend. Hätten sich nun die Bekenner mit kindlichem Sinne an die einfache Heilswahrheit gehalten, welche in keiner Weise mißzuverstehen ist, so hätten Sekten gar nicht entstehen können. Aber der grübelnde Geist versenkte sich mit Wollust in die Heimlichkeiten Gottes, die Doppel-Natur Christi, das Verhältniß des heiligen Geistes zu Gott und Christo, in das Wesen der Sünde und Gnade u. s. w. und selbstverständlich mußten hier die Meinungen weit auseinander gehen, weil die heiligen Schriften

in dieser Hinsicht vieldeutig sind. Hierzu trat das Bestreben der Gelehrten (der oberflächlichen „Vielwisser", wie sie der düstere Herakleitos verächtlich nennt), alle guten Elemente des philosophischen Wissens der damaligen Zeit mit der Offenbarung Gottes durch Christum zu verschmelzen. So bildeten sich denn einseitige Lehren aus; ein einheitliches Christenthum existirte nicht mehr und die verschiedenen Lehrmeinungen standen sich schroff gegenüber.

Die Gefahr für das Christenthum war groß. Sie erweckte Männer, welche Alles aufboten, um sie zu beschwören. Sie verfochten mit Geschick den einheitlichen Glauben, und ihren Bemühungen gelang es schließlich, als die Lehre Staatsreligion geworden und deshalb nöthig war, sie zu einem festen, unantastbaren Grund für das Gemeinwesen zu machen, auf Concilien den feinen ethischen Duft des Christenthums in die festen Behältnisse von Dogmen einzuschließen. Die Ketzer wurden verfolgt, und wenn auch die Sekten nicht ganz auszurotten waren, so verloren sie doch allen Einfluß auf die Geschicke der Menschheit.

Später jedoch führten Rangstreitigkeiten zwischen dem Bischof von Rom und dem Patriarchen von Konstantinopel, hauptsächlich verschärft durch die verschiedenartige Auslegung der Dreieinigkeit, zu einer Spaltung der Kirche in einen römisch-katholischen und einen griechisch-katholischen Zweig.

Um den Kampf mit der griechischen Kirche, welche vom byzantinischen Kaiser mächtig beschützt wurde, erfolgreich durchführen zu können, ließ die römische Kirche das römische Kaiserthum wieder aufleben, und bekleidete zuerst Karl den Großen mit der Kaiserwürde. Der Kaiser sollte der Stellvertreter Gottes auf Erden, ein höchster Schiedsrichter in irdischen Sachen, sein und diese Welt zu einem Abglanz des Reiches Gottes machen. „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden." Die Kirche huldigte indessen dieser Ansicht nur so lange, als sie sich schwach fühlte. Als sie, durch die Siege der ihr ergebenen Fürsten und die aufopfernde Thätigkeit gottbegeisterter Wanderlehrer, den größten Theil der europäischen Länder dem christlichen Glauben unterworfen sah, machte sie den Papst zum alleinigen Stellvertreter Gottes auf Erden. Der Papst übertrug nur seine Macht auf den Kaiser und nur so lange, als dieser den Instruktionen gemäß handelte. Jetzt entstand der lange Hader

zwischen Papstthum und Kaiserthum, zwischen weltlicher und geistlicher Macht, der noch heute nicht geschlichtet ist.

27.

Wir haben jetzt die Zustände des Mittelalters auf politischem, ökonomischem und geistigem Gebiete kurz zu betrachten. —

Die abendländische Christenheit zerfiel in eine große Anzahl selbständiger Staaten, welche den Kaiser im Prinzip als obersten Herrn anerkannten. In ihm war scheinbar, thatsächlich aber im Papste ein ungeschriebenes Völkerrecht verkörpert, so daß Ausrottungskriege gegen Christen unmöglich waren und nach dem Gesetze der Völkerrivalität ein reges politisches Leben Platz greifen konnte.

Die Form der Staaten war der Feudal-Staat. Der König wurde als Besitzer des ganzen eroberten Landes angesehen. Er gab Theile davon an den hohen Adel, an die hohe Geistlichkeit und an Städte ab, d. h. er belehnte sie damit, und erhielt als Gegenleistung Heerfolge und bestimmte Abgaben. Die Belehnten gaben ihrerseits wieder Theile des Lehns an ihre Mannen und an die Bauern, welche ihnen zu Diensten dafür verpflichtet waren.

Aus diesem allgemeinen Lehnsverbande schieden mit der Zeit der höchste Adel, die Kirchenfürsten und die freien Städte aus. Sie benutzten ihre Macht dazu, ihr Lehen zu freiem Eigenthum zu machen und dagegen das Abhängigkeitsverhältniß nach unten zu verstärken. Die meisten Bauern wurden zu Leibeigenen herabgedrückt und sanken in Noth und Elend.

Auf diese Weise wurde die Gewalt des Königs gelähmt. Er konnte fast nur dann noch das Wohl des Staates fördern, wenn es mit dem Privatinteresse der Herren übereinstimmte.

Der Feudalstaat war somit die Brutstätte der maßlosesten Zersplitterung. Das Gesetz der Ausbildung des Theils, welches man hier am besten G e s e t z d e s P a r t i c u l a r i s m u s nennt, trat mächtig in ihm auf. Jeder sonderte sich mit seinem Anhang ab und bildete seine Persönlichkeit einseitig aus. Es entstand eine Fülle echter trotziger Charaktere, die vor Fäulniß bewahrt wurden, weil Reichthum nicht vorhanden war und die bei einer solchen Lage der Dinge hohe Reibung die Kräfte beständig in Spannung erhielt und vor Erschlaffung schützte. Eckige, querköpfige, eiserne Menschen, die lieber zerbrachen, als ihren Eigensinn aufgaben! Aber sie wur-

den von der Civilisation nicht vergessen! Sie ließ dieselben auf die Seite treten und sich absondern, um sich und Anderen großes Leid zu bereiten. Dann kam die Hochfluth, welche sie in den Strom des Werdens riß, sie schmelzte und zu neuen Crystallen von weicherer Natur anschießen ließ.

28.

Wenn wir jetzt das ökonomische Gebiet des Mittelalters betreten, so haben wir zunächst einen Blick auf die Arbeit im Alterthume zu werfen.

Das ökonomische Gepräge der alten Welt ist die Sklaverei. Die herrschenden Classen der Priester und Adeligen, jene im Besitze der geheimen Wissenschaft, diese das Schwert in der Hand, ließen die unteren Classen für sich arbeiten und wurden reich. Während das Volk darbte, weil ihm nur so viel kärglich zugemessen wurde, als zur Fortführung eines mühseligen Lebens nöthig war, schwelgten die Herrschenden im Ueberfluß. Der wirthschaftliche Schwerpunkt lag im Ackerbau, der die meisten Sklaven beschäftigte. Der Rest wurde dazu verwandt, nothwendige Gegenstände, wie Kleider, Waffen, Geräthschaften u. s. w. anzufertigen. Den Ueberschuß an solchen Produkten tauschte der antike Herr, vermittelst der Kaufleute, gegen die Luxusprodukte anderer Länder aus.

In ähnlicher Weise gestalteten sich die wirthschaftlichen Verhältnisse im Mittelalter. Die Sklaverei war zwar durch das Christenthum abgeschafft worden, aber an ihre Stelle trat die Leibeigenschaft und die Hörigkeit. Die freieren Bauern mußten dem Herrn Naturaldienste leisten und Theile ihrer Ernte, ihres Viehs ꝛc. an ihn abtreten.

Die Gewerke, wenn sie nicht im Dienste der Feudalherren standen, konnten sich dem herrschenden Zeitgeiste nicht entziehen und gliederten sich nach streng abgeschlossenen Zünften. Für jeden Ort waren die Gewerke und für jedes Gewerk die Zahl der Meister bestimmt; ferner war genau festgestellt, auf welche Weise Einer Meister werden konnte, welche Anzahl von Gesellen er halten, was er produciren durfte.

29.

Auf geistigem Gebiete herrschte die Kirche. Ihre Stellung zu den lebenskräftigen Mischvölkern und reinen Germanen war eine

andere, als die der christlichen Lehre zum römischen Volke. Diese hatte Bruchtheile einer absterbenden Nation bergab zu führen, jene sämmtliche Individuen bergauf zu geleiten und ihre Lebenskraft zu dämpfen und zu mildern.

Ihre Wirksamkeit war anfänglich außerordentlich segensreich. Sie wurde der Lehre ihres erhabenen Stifters in der Hauptsache niemals untreu, sondern, wie er, wandte sie sich unmittelbar an das Individuum, dessen Bedeutung sie nicht aus den Augen verlor. Jedem predigte sie die Heilswahrheit, Jedem war der Weg zu ihr immer frei, Jedem gab sie, was sie überhaupt hatte, Jeden begleitete sie von der Wiege bis zum Grabe. In die rohen Menschen trug sie den Zwiespalt zwischen dem natürlichen Egoismus und den klaren Geboten Gottes, gab ihnen ein strengeres Gewissen und mit ihm die Gewissensangst, Furcht und Schrecken: die besten Bändigungsmittel für wildes Blut. Auf den zermürbten Boden aber warf sie mit vollen Händen die Wahrheit, daß das Leben werthlos sei, und den Samen der Hoffnung, der Liebe und des Glaubens an die ewige Seligkeit.

Sie wendete den Blick auf ein unvergängliches Gut und gab den richtigen Weg an, auf dem die Creatur Frieden mit ihrem Schöpfer machen kann. Sie verbot, getragen von echt christlichem Geiste, ihren Priestern die Ehe und in ebenso echt christlichem Geiste begünstigte sie die Gründung von Klöstern, die ein Bedürfniß waren und sich lange in Reinheit erhielten. Das Wesen, das sich in den Klöstern ausdrückte, war, ist und wird immer vorhanden sein. Die große Gemeinde, der unsichtbare Orden der Entsagenden erweitert sich täglich.

Da die Kirche von der Wissenschaft noch Nichts zu befürchten hatte, erwarb sie sich in jenen Zeiten das Verdienst, von der Litteratur des Alterthums so viel gerettet zu haben, als sie konnte. Sie barg die Schätze in den Klöstern, wo sie abgeschrieben und dadurch den Menschen erhalten wurden. Mit den Klöstern verband sie Schulen, wo, wenn auch nur als kleine Flamme, die Wissenschaft, geschützt, bessere Zeiten abwarten konnte. Die Priester waren überzeugt von der hohen Wahrheit der Religion und ihrer unbesiegbaren Stärke. Das machte sie duldsam. Man setzte das Bestreben der Kirchenväter, hellenische Wissenschaft zu pflegen, fort. Später ver-

knöcherte die Kirche, und die Ansicht, daß das, was nicht in der Bibel stehe, falsch und gefährlich sei, gewann die Oberhand.

Dagegen begünstigte sie mit allen Mitteln die Kunst. Es entstand die so außerordentlich bedeutende, ganz eigenthümliche christliche Kunst, welche sich, als ein wesentliches Bildungselement, neben die Religion stellte. Die vom echten Glauben beseelten Künstler stellten die Wirkungen der göttlichen Gnade am Menschen dar, und an ihren Werken entzündeten sich die Gemüther. Die Kunst führte sie tiefer in die Religion ein, näherte sie dem in Christo verkörperten befreienden Princip und gab ihnen inneren Frieden durch den Glauben.

Aehnlich wirkten die überall entstehenden prachtvollen Dome. Die hohen, himmelanstrebenden Gewölbe stimmten die Seele erhaben, und sie ließ sich, ledig alles Drucks, auf den Schwingen der immer mehr sich ausbildenden Kirchenmusik, vor den Thron Gottes tragen. Das Herz demüthigte sich, und die Erkenntniß, daß alle irdische Freude, alles Glück, im Vergleich mit dem reinen Leben im Reiche Christi, Nichts sei, schlug zündend in dasselbe ein.

Auch wirkte die Kirche durch die dramatischen Passionsspiele, welche mit erschütternder Macht auf den Zuschauer eindrangen und ihn ernstlich und mit Erfolg mahnten, daß er ein Fremdling auf dieser Erde sei.

Am großartigsten und deutlichsten offenbarte sich die Kraft der Kirche in den Kreuzzügen, aus denen wir das wichtige Civilisationsgesetz der geistigen Ansteckung ziehen. Hoch und Niedrig, Hunderttausende nach Hunderttausenden, nahmen das Kreuz und zogen in die Ferne, den sicheren Tod vor Augen, um das Grab des Erlösers zu befreien. Ein elektrischer Strom ging durch die ganze Christenheit und befähigte den Menschen, allen Schwierigkeiten zu trotzen, alle Mühseligkeiten zu ertragen. Die Kreuzzüge sind eine sehr merkwürdige Erscheinung. Wer sich in sie vertieft, dem ist, als lege sich ihm ein Pfand in die Hände, daß sich in einer ähnlichen Stimmung die ganze Menschheit dereinst erlösen werde. Es ergriff die Menschen kein sinnliches, sondern ein ideales Motiv, und erhob sie über sich selbst. Der Geist, der in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche herrschte, lebte wieder auf und bewirkte, daß man das Leben mit Wollust, wie eine schwere Last, abwarf. —

In keiner Geschichtsperiode ist die Gebundenheit auf allen Gebieten größer gewesen als im Mittelalter. Alles Leben bewegte sich

in harten drückenden Formen. Die Menschen gingen eingeschnürt vom Kopf bis zu den Füßen. Der Geist war gebunden, der Wille und die Arbeit waren gebunden. Die anscheinend Freien, die Geistlichen und Ritter, waren Sklaven, wie alle Anderen, denn sie band die gegenseitige Beschränkung und die allgemeine geistige Knechtschaft.

Dieses Gebundensein nach allen Richtungen hat große Aehnlichkeit mit dem in den alten orientalischen Staaten, in denen auch erst die natürliche Rohheit und Wildheit durch Despotismus gebrochen, „der Thiermensch aus Nichts zu Etwas" gemacht werden mußte. Der Wille wurde in den neuen Reichen vorbereitet, einem großen geistigen Anstoß folgen zu können, damit die Menschheit einen neuen großen Fortschritt zu machen im Stande sei.

30.

In diese feste Organisation der Völker im Mittelalter auf politischem, ökonomischem und geistigem Gebiete brach zuerst die Erfindung des Schießpulvers eine große Bresche und veranlaßte die Umbildung des Feudalstaates in das Landesfürstenthum, später in den absoluten Staat.

Die Macht der großen und kleinen Herren wurde gebrochen und der Adel genöthigt, in die seitdem immer mehr in Aufnahme kommenden stehenden Heere und in die Verwaltung der Fürsten einzutreten. In der rechtlichen Stellung der privilegirten Classen wurde indessen Nichts geändert. Rechtlich waren Adel und Geistlichkeit die beiden herrschenden Stände, aber der Einzelne hatte seine Selbständigkeit verloren und gravitirte, wie die Planeten nach der Sonne, nach dem Staatsoberhaupte. Die Bewegung gipfelte im absoluten Staate, in dem sich der Fürst mit dem Staate identificirte (l'état c'est moi). Im Fürsten faßte sich der ganze Staat zusammen, von ihm allein hing das Wohl und Wehe der Unterthanen ab, und der Adel, wie die Geistlichkeit, war nur Werkzeug in seiner Hand zur Ausführung seiner Gedanken, Pläne, Einfälle und Launen (tel est mon plaisir). Die Form des absoluten Staats war dieselbe, wie die des despotischen im Alterthum; aber der große Unterschied zwischen beiden liegt darin, daß der letztere nothwendig für die Anfänge der Cultur, der erstere dagegen berufen war, die bis zur äußerst möglichen Grenze partikularer Ausbildung gelangten Theile in den

Strom des Werdens zurückzuziehen. Es offenbarte sich hier das Gesetz der Nivellirung.

31.

Die festen Formen auf ökonomischem Gebiete wurden durch die großen Entdeckungen und Erfindungen: die Erfindung des Compasses, die Entdeckung des Seewegs nach Ostindien und nach Amerika, gesprengt. Es wurde die Produktionsweise von Gütern total umgestaltet. Wie die Wogen des Meeres so lange einen Felsen auswaschen, bis die Kuppe sich nicht mehr halten kann und herabstürzt, so drängte machtvoll und unablässig der neu entstandene Welthandel gegen die Zunftverfassung. Jetzt mußten die in den neuen Ländern erweckten Bedürfnisse: Kleider, Geräthschaften u. s. w., und die Bedürfnisse der in den europäischen Ländern stetig zunehmenden Bevölkerung befriedigt werden. Die Anforderungen an die Zünfte wurden immer größer; aber wie sollten sie ihnen entsprechen können, wenn die Zahl der Meister bestimmt blieb und keiner derselben eine größere Quantität von Gegenständen produciren durfte, als gesetzlich festgesetzt war? Da mußte sich das Band lockern. Es stellten sich neben die fortbestehenden Werkstätten der zünftigen Meister, welche für den Lokalbedarf arbeiteten, die Fabriken, die immer loser mit den Zünften verknüpft wurden, und es entstand die historische Form der Industrie.

Ihre nächste Folge war, daß das Gesetz der Auswicklung der Individualität wieder mit neuer Kraft die Erscheinungen leiten konnte. Die Eheschließung war im Mittelalter außerordentlich beschränkt. Der Geselle kam fast nie zur Ehe, und die Verehelichten, durch die schwierige Ernährungsweise gehemmt, zeugten nur wenige Kinder. Aber die Civilisation will, daß alle Menschen sich so viel als möglich in neuen Individuen auseinanderlegen, damit unmittelbar und mittelbar der Wille geschwächt werde: unmittelbar durch die Zersplitterung, mittelbar durch die größere Reibung. Die segensreichen Folgen des Kampfes um die Existenz schütten sich erst dann reichlich über die Kämpfenden aus, wenn diese auf dem engsten Raum zusammengepreßt sind und sich gehörig auf die Füße treten.

Auch sei hier auf die Wirkung aufmerksam gemacht, welche die Einführung der Kartoffel in Europa hervorbrachte. Die Volkszahl

stieg rapid; sie vervierfachte sich in Irland z. B. durch das neue Nahrungsmittel. Welche Vermehrung der Reibung!

Eine andere Folge der Industrie, welche sich auf dem politischen Gebiete bemerkbar machte — die wichtigste — war die Erstarkung des dritten Standes, des Bürgerthums. Handel und Gewerbe hatten schon im frühesten Mittelalter die Blüthe der Städte herbeigeführt und ihre Bürger befähigt, sich vom Adel der Umgebung und dann auch vom Adel in ihrer Mitte unabhängig zu machen. Jetzt aber wuchs die Macht der Bürger mit jedem Tage, weil sie täglich reicher wurden, so daß der Adel sogar sich herbeiließ, in die Heere der gegründeten Handelscompagnieen zu treten und dem Bürgerthum zu dienen, um Antheil an den beweglichen Gütern zu haben, die der fleißige und gewandte Kaufmann, wie durch Zauberei, hervorbrachte.

32.

Auf geistigem Gebiete herrschte noch immer unbeschränkt die Kirche. Den Wissenschaften wurde von ihr der Raum abgesteckt, in dem sie sich zu bewegen hatten, und sie trugen deutlich die Spuren des eisernen Drucks. Welche verkümmerte Blüthe war die Scholastik!

An dieser Herrschaft rüttelten aber schon lange vor der Reformation Sekten und brachten der großen, stahlharten historischen Form die ersten Sprünge bei. Die Veranlassung hierzu gab der Fäulnißproceß, der in den obersten Schichten der Priesterschaft aufgetreten war. Während der niedere Clerus in sehr dürftiger Lage war, schwelgten die Kirchenfürsten, und namentlich hatten die Verschwendung, Prachtliebe und Sittenlosigkeit der meisten Päpste keine Grenzen mehr. Sie benutzten die Kirche zur Erreichung von persönlichen und Familien-Zwecken und entheiligten schamlos die Christuslehre. Zuerst trat gegen diese Entartung Petrus Waldus auf, welcher die Gemeinde der Waldenser gründete. Sie sagten sich vom Papste los und erwählten ihre Seelsorger. In den blutigen Albigenserkriegen wurden sie zwar fast ganz vernichtet, aber der erste Anstoß war gegeben und mußte neue Bewegungen erzeugen. Ein neues gutes Motiv war wieder gegeben und zündete in Einzelnen. Es traten Wycliffe, Huß, Savonarola auf. Auch die beiden letzteren wurden von der Kirche unschädlich gemacht und die Spuren

ihrer Wirksamkeit ausgelöscht; aber das Feuer war nicht mehr zu dämpfen, es glimmle, anscheinend zertreten, fort und schlug endlich als helle Lohe empor, als Luther seine Thesen gegen Rom in Wittenberg veröffentlichte (31. October 1517).

Begünstigt durch die politische Stellung der Fürsten Deutschlands zu einander, zerhieb er die Form des Papstthums, befreite einen großen Theil Derjenigen, welchen schon längst die starren Wände das quellende Leben zur Qual gemacht hatten, und setzte neben die zerbrochene Form eine andere, welche den Geistern einen großen Spielraum gewährte.

Die Reformation bewirkte zwei große Umgestaltungen. Einmal gab sie dem geistigen Leben einen gesunden Boden und löste die Wissenschaft von der Religion ab; dann verinnerlichte sie das Gemüth, indem sie den Glauben zu neuer Gluth anfachte und den Blick wieder auf ein höheres besseres Leben als das irdische richtete.

Ein Frühlingswehen ging durch die Culturwelt. Kurz vorher hatten die Türken das byzantinische Reich zerstört und viele gelehrten Griechen waren nach dem Abendland geflohen, wo sie die Begeisterung für antike Bildung erweckten. Es fand eine neue Befruchtung der Geister statt; man vertiefte sich in die Werke der Alten und pfropfte das edle griechische Reis auf den kräftigen germanischen Stamm: das classische Alterthum vermählte sich mit dem gemüthstiefen Mittelalter. So schloß sich an die neue Religion eine neue Kunst und eine neue selbständige Wissenschaft, welche auf den vielen gegründeten Universitäten einen geschützten, günstigen Boden fand.

Die geistige Bewegung wuchs mit jedem Tage, beschleunigt durch die erfundene Buchdruckerkunst. Die Philosophie nahm eine ganz andere Richtung. Hatte man sich seither nur in metaphysischen Grübeleien nutzlos gemartert, so fing man jetzt an zu untersuchen, wie der Geist zu allen diesen wunderbaren Begriffen gekommen sei. Es war der einzig richtige Weg. Man zweifelte an Allem, verließ den „uferlosen Ocean" und stellte sich auf den sichern Boden der Erfahrung und Natur. Besonders waren die Engländer in dieser Richtung thätig und sind hier Baco, Locke, Berkeley, Hume, Hobbes zu nennen.

Auf dem Felde der reinen Naturwissenschaft brachten die großen Männer: Copernicus, Keppler, Galilei und Newton die bekannten großen Revolutionen hervor.

Es entstand ferner eine neue Kunst. Der Renaissancestil führte in die Baukunst frisches wogendes Leben ein, und überall, namentlich in Italien, entstanden die prachtvollsten Kirchen und Paläste. — Die Skulptur trieb eine herrliche Nachblüthe unter dem Einflusse der an das Licht des Tages wieder getretenen antiken Meisterwerke, und die Malerei erreichte zum ersten Male die lichte Höhe der Vollendung (Lionardo da Vinci, Michel Angelo, Raphael, Tizian, Correggio).

Wie die Malerei, schwang sich auch die realistische Poesie auf die höchste Stufe (Shakespeare), und machtvoll, wie nie zuvor, trat die Musik in die Erscheinung: fortan eine wahre Großmacht für das Gemüth (Bach, Händel, Haydn, Gluck, Mozart, Beethoven).

Unter der Einwirkung der großen Summe dieser neuen Motive gestaltete sich das Geistesleben im Bürgerthum immer freier und tiefer und das Leben des Dämons immer edler. Die Entwicklung des Geistes schwächt den Willen direkt, weil der Geist nur auf Kosten des Willens sich stärken kann (Veränderung der Bewegungsfaktoren). Sie schwächt ihn aber noch mehr indirekt durch vermehrtes Leiden (Erhöhung der Sensibilität und Irritabilität: Leidenschaftlichkeit) und durch die in dem häufiger wiederkehrenden Zustand reiner Contemplation geborene Sehnsucht nach Ruhe.

Auch offenbarte sich jetzt immer deutlicher der Entwicklungsgang der Menschheit. Hervorragende Köpfe sahen, alle Bewegungen verfolgend, ein ideales Ziel: den Rechtsstaat und ein vollkommeneres Völkerrecht, und stellten sich, aufglühend in moralischer Begeisterung, in die Bewegung, diese beschleunigend.

33.

Dem Protestantismus gegenüber sammelte sich die katholische Kirche und machte ungeheuere Anstrengungen, um das Schisma zu überwinden (Entstehung des Jesuitenordens; Religionskriege). Aber es gelang ihr nicht, obgleich die Gegner in sich zerfallen waren (Reformirte, Lutheraner ꝛc.). Die blutigsten, verheerendsten Kämpfe hatten nur die Folge, daß in einigen Ländern, wie Frankreich, Oesterreich, Ungarn, die neue Lehre ausgerottet wurde.

Die Reibung auf geistigem Gebiete war eine große und die Bewegung in den Staaten wurde immer frischer und lebendiger. Alle Früchte der neuen Zeit fielen dem Bürgerthum in den Schooß,

dem Alle angehörten, welche durch Reichthum, Herzens- und Geistesbildung hervorragten. Und dieser dritte Stand war so gut wie politisch rechtlos im Staate, da Adel und Geistlichkeit fest zusammenhielten, um sich ihre Privilegien zu sichern. Diese Lage der Dinge war unhaltbar. Zuerst errang sich das Bürgerthum in den Niederlanden und England größere Freiheit und einen bestimmenden Einfluß auf die Leitung des Staates. Dann ergriff die Bewegung die Bürger Frankreichs. Die tüchtigsten und geistreichsten Männer, wie Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Helvetius, griffen das Bestehende auf allen Gebieten schonungslos an. Der dritte Stand machte seine Sache zur Sache der ganzen Menschheit; der Same des Christenthums: „Alle Menschen sind Brüder" hatte sich machtvoll entwickelt, und alles Leben im Staate drängte mit zwingender Gewalt nach dem einen Punkte: volle rechtliche Anerkennung des dritten Standes.

34.

Nun war die Zeit gekommen, wo das Gesetz der Verschmelzung im Innern, durch Einreißung der politischen Standesunterschiede, wieder in Thätigkeit treten konnte, und der Sturm, verstärkt durch die freie Luft, welche von dem glorreich errichteten amerikanischen Bundesstaat über das Meer herüberwehte, brach mit einem Male los. Er fegte alle Lasten des Feudalstaates: Leibeigenschaft, Naturaldienst, Naturalleistung, Kirchenzehnt, Zunftzwang, Niederlassungsbeschränkung u. s. w. fort. An dem unvergeßlichen 4. August 1789 wurden alle diese Fesseln vom Volke abgestreift und die Menschenrechte erklärt. Später wurden die Kirchengüter und die Güter aller derjenigen Adeligen, welche sich der neuen Ordnung der Dinge nicht fügen wollten, eingezogen und ein freier Bauernstand begründet. Ihm zur Seite stand der freie Arbeiterstand.

35.

Die Errungenschaften der großen Revolution konnten in Frankreich nicht eingeschlossen bleiben; denn die Civilisation hat die ganze Menschheit im Auge, und reiner als jemals hatte sich dies gerade in der französischen Revolution offenbart. Die Gelegenheitsursache der Verbreitung war der Kriegszug vieler Fürsten, welche die Folgen der Revolution fürchteten und sie zu ersticken versuchten. Der wirkliche Verbreiter der neuen Einrichtungen war Napoleon. Er trug

das heilige Feuer auf der Spitze seines Degens durch ein Meer von Blut in die meisten Länder Europa's. Und wieder wälzten sich die Völker durcheinander, aber diesmal schwebte in hellerer Gestalt der Genius der Menschheit über dem ungeheuren Wirrwarr.

Die allgemeine Umrüttelung bezweckte indessen vorerst nur die Auflockerung der Erde und die Einsaat. Der Same ging im Frieden auf, und allmählich wurden dem Volke aller Culturstaaten die Fesseln des Feudalstaates abgenommen.

36.

Während diese Umgestaltungen auf politischem und ökonomischem Gebiete sich verbreiteten, vollzog ein deutscher Mann, Kant, die größte Revolution auf geistigem Gebiete. Seine unsterbliche That, die Abfassung der Kritik der reinen Vernunft (vollendet am 29. März 1781), war größer und folgenreicher als die That Luther's. Er verwies den forschenden Geist ein- für allemal auf den Boden der Erfahrung; er beendigte in der That für alle Einsichtigen den Kampf der Menschen mit Spukgestalten in, über oder hinter der Welt, und zertrümmerte die Reste aller Naturreligionen, die die Furcht erzeugt hat.

Erst durch Kant wurde die Revolution eine vollständige. Auf ökonomischem Gebiet war die Freiheit der Arbeit, auf politischem die persönliche, bürgerliche und politische Freiheit Aller, auf geistigem die Unabhängigkeit von allem Aberglauben und Glauben entstanden. Für die Einsichtigen war auch die letzte Form einer Kirche zerschlagen und die Grundlage des Tempels der echten reinen Wissenschaft errichtet worden, in den einst die ganze Menschheit eintreten wird.

37.

Die französische Revolution und die Napoleon'schen Kriege, mit ihrem Jammer auf der einen, ihren Errungenschaften auf der anderen Seite, gehören zu den geschichtlichen Ereignissen, wo vorübergehend die Grundbewegung der menschlichen Gattung, aus dem Leben in den absoluten Tod, sich offenbart, wo der Genius der Menschheit gleichsam sein Antlitz, mit den ernsten geheimnißvollen Augen, entschleiert und die Verheißung tröstend ausspricht:

Durch ein rothes Meer des Blutes und des Krieges waten wir dem gelobten Land entgegen und unsere Wüste ist lang.

(Jean Paul.)

Nach der gewaltigen Action trat nothwendigerweise eine Reaction ein, die den Zustand der Abspannung, in dem sich Alle befanden, benutzte, um die gewonnenen Freiheiten zu beschneiden. Ganz vernichtet konnten sie nicht werden; denn die Bourgeoisie war zu mächtig. Sie bot außerdem selbst die Hand zur Zurückführung der Zugeständnisse auf ein Maß, das in ihrem Interesse lag. Sie hatte nur vorübergehend ihre Sache zu der der Menschheit gemacht; nun, im Frieden, führte sie die Scheidung aus und schloß das niedere Volk vollständig von der Regierung ab.

In den meisten Ländern wurde, nach dem Vorbilde Englands, die constitutionelle Monarchie eingeführt, wonach die Macht im Staate unter Bürgerthum, Adel und Geistlichkeit und den Fürsten vertheilt wurde. Die zweite Kammer, welche das Volk repräsentiren sollte, vertrat nur einen kleinen Theil desselben, nämlich das reiche Bürgerthum, denn ein strenger Census wurde eingeführt, der den armen Mann wieder politisch rechtlos machte.

Auf ökonomischem Felde war allerdings der Arbeiter und seine Kraft frei, aber der Ertrag der Arbeit war ein beschränkter, und dadurch wurde der Arbeiter wieder faktisch unfrei. An die Stelle des Herrn in irgend einer Form, für welchen man, gegen Deckung der Lebensbedürfnisse, arbeitete, war das Capital getreten, der kälteste und schrecklichste aller Tyrannen. Die rechtlich frei erklärten Leibeigenen, Hörigen und Gesellen waren thatsächlich mittellos und mußten, trotz ihrer Freiheit, wieder in das Verhältniß des Sklaven zum Herrn treten, um nicht zu verhungern. Mehr erhielten sie nicht. Jeder Ueberschuß, den die Arbeit des Arbeiters über diesen Lohn hinaus abwirft, fließt in der Regel in die Tasche weniger Einzelnen, die ungeheuere Reichthümer, wie die antiken Sklavenhalter, aufhäufen. Nur besteht im neuen Verhältniß der Mißstand, daß der moderne Sklave, in Handelskrisen, vom Unternehmer ohne Erbarmen seinem Schicksal überlassen und in die Qualen des Hungers und Elends gestoßen wird, während der antike Sklavenhalter seinen Sklaven, in Zeiten der Theuerung und Noth durch Mißernte, nach wie vor zu erhalten hatte. Die Züchtigung, welche den Arbeitgebern eben in

solchen Krisen für ihre Herzlosigkeit und, im Ganzen genommen, auch Bornirtheit zu Theil wird, sowie der Umstand, daß die Arbeiter in guten Zeiten sich vorübergehend einen höheren Lohn erringen, ändert das schreckliche Grundverhältniß nicht ab.

In diesem Zustande zeigt sich das große Civilisationsgesetz des socialen Elends. „Durch Trübsal wird das Herz gebessert." Das sociale Elend zermürbt den Willen immer mehr, glüht ihn aus, schmelzt ihn, macht ihn weicher und bildsamer und bereitet ihn vor, empfänglich für diejenigen Motive zu werden, welche eine aufgeklärte Wissenschaft ihm bieten wird.

Ferner wirkt das sociale Elend weckend und verschärfend auf die Geisteskräfte: es erhöht die geistige Kraft. Man blicke nur auf die Landleute und auf die Bewohner großer Städte. Der Unterschied im Körperbau ist, da der Körper nichts Anderes ist, als das durch die subjektiven Formen gegangene Ding an sich, in der Idee begründet. Der Proletarier zeigt sich als ein schwächliches Individuum mit einem verhältnißmäßig großen Gehirn, welche Erscheinung die verkörperte Wirkung des Hauptgesetzes der Politik ist. Der Proletarier ist ein Produkt der immer wachsenden Reibung im Staate, die erst für die Erlösung vorbereitet, dann erlöst. Während die Genußsucht die höheren Classen schwächt, schwächt die niederen das Elend, und alle Individuen werden dadurch befähigt, ihr Glück ganz wo anders zu suchen, als in diesem Leben und seinen leeren, aufgeblasenen, armseligen Reizen.

Daß die größere Intelligenz viele Proletarier zu Verbrechern macht, indem in ihrem lebhafteren Geiste der Wille, durch vernachlässigte Erziehung und mangelhafte Bildung, für Motive erglüht, die er sonst nicht sehen, oder verabscheuen würde, belegt nur das Gesetz der Reibung. Die nothwendige Verirrung erweckt auf der anderen Seite die Menschenliebe und das Bestreben, die Niederen auf eine höhere Stufe der Erkenntniß zu heben. Klagen über die zunehmende Verworfenheit kann nur ein Phantast; der Edle wird helfen. Denn man muß den Grund des Uebels nicht erst suchen; er liegt offen zu Tage und verlangt bloß kräftige Hände, um ihn unschädlich zu machen.

Das Gesetz des socialen Elends und das Gesetz des Luxus (unter welches man eine Hauptbewegung der höheren Classen stellen kann), sind der Ausdruck für die Schäden der ganzen

Gesellschaft, ihrer unvernünftigen Productions- und Lebensweise. Man kann auch beide, von einem besonderen Standpunkte aus, das Gesetz der Nervosität nennen. Die nach anderen großen Civilisationsgesetzen constant zunehmende Sensibilität wird nach diesem Gesetze künstlich gereizt, oder mit anderen Worten: einer der Bewegungsfactoren wird in eine intensivere Thätigkeit versetzt, und die ganze Bewegung des Individuums wird dadurch eine andere, eine wesentlich intensivere und raschere. Hierher gehören die, nach den Gesetzen der Ansteckung und Gewohnheit, zum Bedürfniß für Alle gewordenen giftigen Reizmittel, wie Alkohol, Tabak, Opium, Gewürze, Thee, Kaffee u. s. w. Sie schwächen die Lebenskraft im Allgemeinen, indem sie unmittelbar die Sensibilität und mittelbar die Irritabilität erhöhen. Die in den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika im Jahre 1870 consumirten spirituösen Getränke z. B. repräsentiren einen Werth von 1,487,000,000 Dollars. Es wurde berechnet, daß die flüssige Masse einen Kanal von 80 engl. Meilen Länge, 4 Fuß Tiefe und 14 Fuß Breite ausfüllen würde!

Auf geistigem Gebiete entfalteten sich, nach der Revolution, vor Allem die Naturwissenschaften. Man ging endlich voraussetzungslos und unbefangen an die Natur, befragte sie aufrichtig und vermied ängstlich, die Physik an eine Methaphysik zu binden. Kant's Moraltheologie, in welcher eine außerweltliche Macht die denkbar höchste Läuterung erfuhr, wurde bald auf die Seite gelegt und der Materialismus trat an ihre Stelle, welcher ein durchaus unhaltbares philosophisches System ist. Sein Hauptgebrechen habe ich bereits in der Physik beleuchtet; hier habe ich das andere anzuführen, daß er zwar Veränderungen in der Welt, aber keinen Verlauf der Welt kennt. Er kann es deshalb zu keiner Ethik bringen.

Dagegen ist der Materialismus eine sehr wichtige und segensreiche historische Form auf geistigem Felde. Er ist einer Säure zu vergleichen, die allen Schutt der Jahrtausende, alle Ueberreste zersprungener Formen, allen Aberglauben zerstört, das Herz des Menschen zwar unglücklich macht, aber den Geist dafür reinigt. Er ist, was Johannes der Täufer für Christus war, der Vorläufer der echten Philosophie, zu der der geniale Nachfolger Kant's, Schopenhauer, den Grund gelegt hat. Denn es kann gar keine andere Aufgabe für die Philosophie aufgestellt werden, als die, den

in starren drückenden Formen. Die Menschen gingen eingeschnürt vom Kopf bis zu den Füßen. Der Geist war gebunden, der Wille und die Arbeit waren gebunden. Die anscheinend Freien, die Geistlichen und Ritter, waren Sklaven, wie alle Anderen, denn sie band die gegenseitige Beschränkung und die allgemeine geistige Knechtschaft.

Dieses Gebundensein nach allen Richtungen hat große Aehnlichkeit mit dem in den alten orientalischen Staaten, in denen auch erst die natürliche Rohheit und Wildheit durch Despotismus gebrochen, „der Thiermensch aus Nichts zu Etwas“ gemacht werden mußte. Der Wille wurde in den neuen Reichen vorbereitet, einem großen geistigen Anstoß folgen zu können, damit die Menschheit einen neuen großen Fortschritt zu machen im Stande sei.

30.

In diese feste Organisation der Völker im Mittelalter auf politischem, ökonomischem und geistigem Gebiete brach zuerst die Erfindung des Schießpulvers eine große Bresche und veranlaßte die Umbildung des Feudalstaates in das Landesfürstenthum, später in den absoluten Staat.

Die Macht der großen und kleinen Herren wurde gebrochen und der Adel genöthigt, in die seitdem immer mehr in Aufnahme kommenden stehenden Heere und in die Verwaltung der Fürsten einzutreten. In der rechtlichen Stellung der privilegirten Classen wurde indessen Nichts geändert. Rechtlich waren Adel und Geistlichkeit die beiden herrschenden Stände, aber der Einzelne hatte seine Selbständigkeit verloren und gravitirte, wie die Planeten nach der Sonne, nach dem Staatsoberhaupte. Die Bewegung gipfelte im absoluten Staate, in dem sich der Fürst mit dem Staate identificirte (l'état c'est moi). Im Fürsten faßte sich der ganze Staat zusammen, von ihm allein hing das Wohl und Wehe der Unterthanen ab, und der Adel, wie die Geistlichkeit, war nur Werkzeug in seiner Hand zur Ausführung seiner Gedanken, Pläne, Einfälle und Launen (tel est mon plaisir). Die Form des absoluten Staats war dieselbe, wie die des despotischen im Alterthum; aber der große Unterschied zwischen beiden liegt darin, daß der letztere nothwendig für die Anfänge der Cultur, der erstere dagegen berufen war, die bis zur äußerst möglichen Grenze partikularer Ausbildung gelangten Theile in den

Strom des Werdens zurückzuziehen. Es offenbarte sich hier das Gesetz der Nivellirung.

31.

Die festen Formen auf ökonomischem Gebiete wurden durch die großen Entdeckungen und Erfindungen: die Erfindung des Compasses, die Entdeckung des Seewegs nach Ostindien und nach Amerika, gesprengt. Es wurde die Produktionsweise von Gütern total umgestaltet. Wie die Wogen des Meeres so lange einen Felsen auswaschen, bis die Kuppe sich nicht mehr halten kann und herabstürzt, so drängte machtvoll und unablässig der neu entstandene Welthandel gegen die Zunftverfassung. Jetzt mußten die in den neuen Ländern erweckten Bedürfnisse: Kleider, Geräthschaften u. s. w., und die Bedürfnisse der in den europäischen Ländern stetig zunehmenden Bevölkerung befriedigt werden. Die Anforderungen an die Zünfte wurden immer größer; aber wie sollten sie ihnen entsprechen können, wenn die Zahl der Meister bestimmt blieb und keiner derselben eine größere Quantität von Gegenständen produciren durfte, als gesetzlich festgesetzt war? Da mußte sich das Band lockern. Es stellten sich neben die fortbestehenden Werkstätten der zünftigen Meister, welche für den Lokalbedarf arbeiteten, die Fabriken, die immer loser mit den Zünften verknüpft wurden, und es entstand die historische Form der Industrie.

Ihre nächste Folge war, daß das Gesetz der Auswicklung der Individualität wieder mit neuer Kraft die Erscheinungen leiten konnte. Die Eheschließung war im Mittelalter außerordentlich beschränkt. Der Geselle kam fast nie zur Ehe, und die Verehelichten, durch die schwierige Ernährungsweise gehemmt, zeugten nur wenige Kinder. Aber die Civilisation will, daß alle Menschen sich so viel als möglich in neuen Individuen auseinanderlegen, damit unmittelbar und mittelbar der Wille geschwächt werde: unmittelbar durch die Zersplitterung, mittelbar durch die größere Reibung. Die segensreichen Folgen des Kampfes um die Existenz schütten sich erst dann reichlich über die Kämpfenden aus, wenn diese auf dem engsten Raum zusammengepreßt sind und sich gehörig auf die Füße treten.

Auch sei hier auf die Wirkung aufmerksam gemacht, welche die Einführung der Kartoffel in Europa hervorbrachte. Die Volkszahl

stieg rapid; sie vervierfachte sich in Irland z. B. durch das neue Nahrungsmittel. Welche Vermehrung der Reibung!

Eine andere Folge der Industrie, welche sich auf dem politischen Gebiete bemerkbar machte — die wichtigste — war die Erstarkung des dritten Standes, des Bürgerthums. Handel und Gewerbe hatten schon im frühesten Mittelalter die Blüthe der Städte herbeigeführt und ihre Bürger befähigt, sich vom Adel der Umgebung und dann auch vom Adel in ihrer Mitte unabhängig zu machen. Jetzt aber wuchs die Macht der Bürger mit jedem Tage, weil sie täglich reicher wurden, so daß der Adel sogar sich herbeiließ, in die Heere der gegründeten Handelscompagnieen zu treten und dem Bürgerthum zu dienen, um Antheil an den beweglichen Gütern zu haben, die der fleißige und gewandte Kaufmann, wie durch Zauberei, hervorbrachte.

32.

Auf geistigem Gebiete herrschte noch immer unbeschränkt die Kirche. Den Wissenschaften wurde von ihr der Raum abgesteckt, in dem sie sich zu bewegen hatten, und sie trugen deutlich die Spuren des eisernen Drucks. Welche verkümmerte Blüthe war die Scholastik!

An dieser Herrschaft rüttelten aber schon lange vor der Reformation Sekten und brachten der großen, stahlharten historischen Form die ersten Sprünge bei. Die Veranlassung hierzu gab der Fäulnißproceß, der in den obersten Schichten der Priesterschaft aufgetreten war. Während der niedere Clerus in sehr dürftiger Lage war, schwelgten die Kirchenfürsten, und namentlich hatten die Verschwendung, Prachtliebe und Sittenlosigkeit der meisten Päpste keine Grenzen mehr. Sie benutzten die Kirche zur Erreichung von persönlichen und Familien-Zwecken und entheiligten schamlos die Christuslehre. Zuerst trat gegen diese Entartung Petrus Waldus auf, welcher die Gemeinde der Waldenser gründete. Sie sagten sich vom Papste los und erwählten ihre Seelsorger. In den blutigen Albigenserkriegen wurden sie zwar fast ganz vernichtet, aber der erste Anstoß war gegeben und mußte neue Bewegungen erzeugen. Ein neues gutes Motiv war wieder gegeben und zündete in Einzelnen. Es traten Wycliffe, Huß, Savonarola auf. Auch die beiden letzteren wurden von der Kirche unschädlich gemacht und die Spuren

ihrer Wirksamkeit ausgelöscht; aber das Feuer war nicht mehr zu dämpfen, es glimmte, anscheinend zertreten, fort und schlug endlich als helle Lohe empor, als Luther seine Thesen gegen Rom in Wittenberg veröffentlichte (31. October 1517).

Begünstigt durch die politische Stellung der Fürsten Deutschlands zu einander, zerhieb er die Form des Papstthums, befreite einen großen Theil Derjenigen, welchen schon längst die starren Wände das quellende Leben zur Qual gemacht hatten, und setzte neben die zerbrochene Form eine andere, welche den Geistern einen großen Spielraum gewährte.

Die Reformation bewirkte zwei große Umgestaltungen. Einmal gab sie dem geistigen Leben einen gesunden Boden und löste die Wissenschaft von der Religion ab; dann verinnerlichte sie das Gemüth, indem sie den Glauben zu neuer Gluth anfachte und den Blick wieder auf ein höheres besseres Leben als das irdische richtete.

Ein Frühlingswehen ging durch die Culturwelt. Kurz vorher hatten die Türken das byzantinische Reich zerstört und viele gelehrten Griechen waren nach dem Abendland geflohen, wo sie die Begeisterung für antike Bildung erweckten. Es fand eine neue Befruchtung der Geister statt; man vertiefte sich in die Werke der Alten und pfropfte das edle griechische Reis auf den kräftigen germanischen Stamm: das classische Alterthum vermählte sich mit dem gemüthstiefen Mittelalter. So schloß sich an die neue Religion eine neue Kunst und eine neue selbständige Wissenschaft, welche auf den vielen gegründeten Universitäten einen geschützten, günstigen Boden fand.

Die geistige Bewegung wuchs mit jedem Tage, beschleunigt durch die erfundene Buchdruckerkunst. Die Philosophie nahm eine ganz andere Richtung. Hatte man sich seither nur in metaphysischen Grübeleien nutzlos gemartert, so fing man jetzt an zu untersuchen, wie der Geist zu allen diesen wunderbaren Begriffen gekommen sei. Es war der einzig richtige Weg. Man zweifelte an Allem, verließ den „uferlosen Ocean" und stellte sich auf den sichern Boden der Erfahrung und Natur. Besonders waren die Engländer in dieser Richtung thätig und sind hier Baco, Locke, Berkeley, Hume, Hobbes zu nennen.

Auf dem Felde der reinen Naturwissenschaft brachten die großen Männer: Copernicus, Keppler, Galilei und Newton die bekannten großen Revolutionen hervor.

Es entstand ferner eine neue Kunst. Der Renaissancestil führte in die Baukunst frisches wogendes Leben ein, und überall, namentlich in Italien, entstanden die prachtvollsten Kirchen und Paläste. — Die Skulptur trieb eine herrliche Nachblüthe unter dem Einflusse der an das Licht des Tages wieder getretenen antiken Meisterwerke, und die Malerei erreichte zum ersten Male die lichte Höhe der Vollendung (Lionardo da Vinci, Michel Angelo, Raphael, Tizian, Correggio).

Wie die Malerei, schwang sich auch die realistische Poesie auf die höchste Stufe (Shakespeare), und machtvoll, wie nie zuvor, trat die Musik in die Erscheinung: fortan eine wahre Großmacht für das Gemüth (Bach, Händel, Haydn, Gluck, Mozart, Beethoven).

Unter der Einwirkung der großen Summe dieser neuen Motive gestaltete sich das Geistesleben im Bürgerthum immer freier und tiefer und das Leben des Dämons immer edler. Die Entwicklung des Geistes schwächt den Willen direkt, weil der Geist nur auf Kosten des Willens sich stärken kann (Veränderung der Bewegungsfaktoren). Sie schwächt ihn aber noch mehr indirekt durch vermehrtes Leiden (Erhöhung der Sensibilität und Irritabilität: Leidenschaftlichkeit) und durch die in dem häufiger wiederkehrenden Zustand reiner Contemplation geborene Sehnsucht nach Ruhe.

Auch offenbarte sich jetzt immer deutlicher der Entwicklungsgang der Menschheit. Hervorragende Köpfe sahen, alle Bewegungen verfolgend, ein ideales Ziel: den Rechtsstaat und ein vollkommeneres Völkerrecht, und stellten sich, aufglühend in moralischer Begeisterung, in die Bewegung, diese beschleunigend.

33.

Dem Protestantismus gegenüber sammelte sich die katholische Kirche und machte ungeheuere Anstrengungen, um das Schisma zu überwinden (Entstehung des Jesuitenordens; Religionskriege). Aber es gelang ihr nicht, obgleich die Gegner in sich zerfallen waren (Reformirte, Lutheraner &c.). Die blutigsten, verheerendsten Kämpfe hatten nur die Folge, daß in einigen Ländern, wie Frankreich, Oesterreich, Ungarn, die neue Lehre ausgerottet wurde.

Die Reibung auf geistigem Gebiete war eine große und die Bewegung in den Staaten wurde immer frischer und lebendiger. Alle Früchte der neuen Zeit fielen dem Bürgerthum in den Schooß,

dem Alle angehörten, welche durch Reichthum, Herzens- und Geistesbildung hervorragten. Und dieser dritte Stand war so gut wie politisch rechtlos im Staate, da Adel und Geistlichkeit fest zusammenhielten, um sich ihre Privilegien zu sichern. Diese Lage der Dinge war unhaltbar. Zuerst errang sich das Bürgerthum in den Niederlanden und England größere Freiheit und einen bestimmenden Einfluß auf die Leitung des Staates. Dann ergriff die Bewegung die Bürger Frankreichs. Die tüchtigsten und geistreichsten Männer, wie Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Helvetius, griffen das Bestehende auf allen Gebieten schonungslos an. Der dritte Stand machte seine Sache zur Sache der ganzen Menschheit; der Same des Christenthums: „Alle Menschen sind Brüder" hatte sich machtvoll entwickelt, und alles Leben im Staate drängte mit zwingender Gewalt nach dem einen Punkte: volle rechtliche Anerkennung des dritten Standes.

34.

Nun war die Zeit gekommen, wo das Gesetz der Verschmelzung im Innern, durch Einreißung der politischen Standesunterschiede, wieder in Thätigkeit treten konnte, und der Sturm, verstärkt durch die freie Luft, welche von dem glorreich errichteten amerikanischen Bundesstaat über das Meer herüberwehte, brach mit einem Male los. Er fegte alle Lasten des Feudalstaates: Leibeigenschaft, Naturaldienst, Naturalleistung, Kirchenzehnt, Zunftzwang, Niederlassungsbeschränkung u. s. w. fort. An dem unvergeßlichen 4. August 1789 wurden alle diese Fesseln vom Volke abgestreift und die Menschenrechte erklärt. Später wurden die Kirchengüter und die Güter aller derjenigen Adeligen, welche sich der neuen Ordnung der Dinge nicht fügen wollten, eingezogen und ein freier Bauernstand begründet. Ihm zur Seite stand der freie Arbeiterstand.

35.

Die Errungenschaften der großen Revolution konnten in Frankreich nicht eingeschlossen bleiben; denn die Civilisation hat die ganze Menschheit im Auge, und reiner als jemals hatte sich dies gerade in der französischen Revolution offenbart. Die Gelegenheitsursache der Verbreitung war der Kriegszug vieler Fürsten, welche die Folgen der Revolution fürchteten und sie zu ersticken versuchten. Der wirkliche Verbreiter der neuen Einrichtungen war Napoleon. Er trug

das heilige Feuer auf der Spitze seines Degens durch ein Meer von Blut in die meisten Länder Europa's. Und wieder wälzten sich die Völker durcheinander, aber diesmal schwebte in hellerer Gestalt der Genius der Menschheit über dem ungeheuren Wirrwarr.

Die allgemeine Umrüttelung bezweckte indessen vorerst nur die Auflockerung der Erde und die Einsaat. Der Same ging im Frieden auf, und allmählich wurden dem Volke aller Culturstaaten die Fesseln des Feudalstaates abgenommen.

36.

Während diese Umgestaltungen auf politischem und ökonomischem Gebiete sich verbreiteten, vollzog ein deutscher Mann, Kant, die größte Revolution auf geistigem Gebiete. Seine unsterbliche That, die Abfassung der Kritik der reinen Vernunft (vollendet am 29. März 1781), war größer und folgenreicher als die That Luther's. Er verwies den forschenden Geist ein- für allemal auf den Boden der Erfahrung; er beendigte in der That für alle Einsichtigen den Kampf der Menschen mit Spukgestalten in, über oder hinter der Welt, und zertrümmerte die Reste aller Naturreligionen, die die Furcht erzeugt hat.

Erst durch Kant wurde die Revolution eine vollständige. Auf ökonomischem Gebiet war die Freiheit der Arbeit, auf politischem die persönliche, bürgerliche und politische Freiheit Aller, auf geistigem die Unabhängigkeit von allem Aberglauben und Glauben entstanden. Für die Einsichtigen war auch die letzte Form einer Kirche zerschlagen und die Grundlage des Tempels der echten reinen Wissenschaft errichtet worden, in den einst die ganze Menschheit eintreten wird.

37.

Die französische Revolution und die Napoleon'schen Kriege, mit ihrem Jammer auf der einen, ihren Errungenschaften auf der anderen Seite, gehören zu den geschichtlichen Ereignissen, wo vorübergehend die Grundbewegung der menschlichen Gattung, aus dem Leben in den absoluten Tod, sich offenbart, wo der Genius der Menschheit gleichsam sein Antlitz, mit den ernsten geheimnißvollen Augen, entschleiert und die Verheißung tröstend ausspricht:

Durch ein rothes Meer des Blutes und des Krieges waten wir dem gelobten Land entgegen und unsere Wüste ist lang.

(Jean Paul.)

Nach der gewaltigen Action trat nothwendigerweise eine Reaction ein, die den Zustand der Abspannung, in dem sich Alle befanden, benutzte, um die gewonnenen Freiheiten zu beschneiden. Ganz vernichtet konnten sie nicht werden; denn die Bourgeoisie war zu mächtig. Sie bot außerdem selbst die Hand zur Zurückführung der Zugeständnisse auf ein Maß, das in ihrem Interesse lag. Sie hatte nur vorübergehend ihre Sache zu der der Menschheit gemacht; nun, im Frieden, führte sie die Scheidung aus und schloß das niedere Volk vollständig von der Regierung ab.

In den meisten Ländern wurde, nach dem Vorbilde Englands, die constitutionelle Monarchie eingeführt, wonach die Macht im Staate unter Bürgerthum, Adel und Geistlichkeit und den Fürsten vertheilt wurde. Die zweite Kammer, welche das Volk repräsentiren sollte, vertrat nur einen kleinen Theil desselben, nämlich das reiche Bürgerthum, denn ein strenger Census wurde eingeführt, der den armen Mann wieder politisch rechtlos machte.

Auf ökonomischem Felde war allerdings der Arbeiter und seine Kraft frei, aber der Ertrag der Arbeit war ein beschränkter, und dadurch wurde der Arbeiter wieder faktisch unfrei. An die Stelle des Herrn in irgend einer Form, für welchen man, gegen Deckung der Lebensbedürfnisse, arbeitete, war das Capital getreten, der kälteste und schrecklichste aller Tyrannen. Die rechtlich frei erklärten Leibeigenen, Hörigen und Gesellen waren thatsächlich mittellos und mußten, trotz ihrer Freiheit, wieder in das Verhältniß des Sklaven zum Herrn treten, um nicht zu verhungern. Mehr erhielten sie nicht. Jeder Ueberschuß, den die Arbeit des Arbeiters über diesen Lohn hinaus abwirft, fließt in der Regel in die Tasche weniger Einzelnen, die ungeheuere Reichthümer, wie die antiken Sklavenhalter, aufhäufen. Nur besteht im neuen Verhältniß der Mißstand, daß der moderne Sklave, in Handelskrisen, vom Unternehmer ohne Erbarmen seinem Schicksal überlassen und in die Qualen des Hungers und Elends gestoßen wird, während der antike Sklavenhalter seinen Sklaven, in Zeiten der Theuerung und Noth durch Mißernte, nach wie vor zu erhalten hatte. Die Züchtigung, welche den Arbeitgebern eben in

solchen Krisen für ihre Herzlosigkeit und, im Ganzen genommen, auch Bornirtheit zu Theil wird, sowie der Umstand, daß die Arbeiter in guten Zeiten sich vorübergehend einen höheren Lohn erringen, ändert das schreckliche Grundverhältniß nicht ab.

In diesem Zustande zeigt sich das große Civilisationsgesetz des socialen Elends. „Durch Trübsal wird das Herz gebessert." Das sociale Elend zermürbt den Willen immer mehr, glüht ihn aus, schmelzt ihn, macht ihn weicher und bildsamer und bereitet ihn vor, empfänglich für diejenigen Motive zu werden, welche eine aufgeklärte Wissenschaft ihm bieten wird.

Ferner wirkt das sociale Elend weckend und verschärfend auf die Geisteskräfte: es erhöht die geistige Kraft. Man blicke nur auf die Landleute und auf die Bewohner großer Städte. Der Unterschied im Körperbau ist, da der Körper nichts Anderes ist, als das durch die subjektiven Formen gegangene Ding an sich, in der Idee begründet. Der Proletarier zeigt sich als ein schwächliches Individuum mit einem verhältnißmäßig großen Gehirn, welche Erscheinung die verkörperte Wirkung des Hauptgesetzes der Politik ist. Der Proletarier ist ein Produkt der immer wachsenden Reibung im Staate, die erst für die Erlösung vorbereitet, dann erlöst. Während die Genußsucht die höheren Classen schwächt, schwächt die niederen das Elend, und alle Individuen werden dadurch befähigt, ihr Glück ganz wo anders zu suchen, als in diesem Leben und seinen leeren, aufgeblasenen, armseligen Reizen.

Daß die größere Intelligenz viele Proletarier zu Verbrechern macht, indem in ihrem lebhafteren Geiste der Wille, durch vernachlässigte Erziehung und mangelhafte Bildung, für Motive erglüht, die er sonst nicht sehen, oder verabscheuen würde, belegt nur das Gesetz der Reibung. Die nothwendige Verirrung erweckt auf der anderen Seite die Menschenliebe und das Bestreben, die Niederen auf eine höhere Stufe der Erkenntniß zu heben. Klagen über die zunehmende Verworfenheit kann nur ein Phantast; der Edle wird helfen. Denn man muß den Grund des Uebels nicht erst suchen; er liegt offen zu Tage und verlangt bloß kräftige Hände, um ihn unschädlich zu machen.

Das Gesetz des socialen Elends und das Gesetz des Luxus (unter welches man eine Hauptbewegung der höheren Classen stellen kann), sind der Ausdruck für die Schäden der ganzen

Gesellschaft, ihrer unvernünftigen Productions- und Lebensweise. Man kann auch beide, von einem besonderen Standpunkte aus, das Gesetz der Nervosität nennen. Die nach anderen großen Civilisationsgesetzen constant zunehmende Sensibilität wird nach diesem Gesetze künstlich gereizt, oder mit anderen Worten: einer der Bewegungsfactoren wird in eine intensivere Thätigkeit versetzt, und die ganze Bewegung des Individuums wird dadurch eine andere, eine wesentlich intensivere und raschere. Hierher gehören die, nach den Gesetzen der Ansteckung und Gewohnheit, zum Bedürfniß für Alle gewordenen giftigen Reizmittel, wie Alkohol, Tabak, Opium, Gewürze, Thee, Kaffee u. s. w. Sie schwächen die Lebenskraft im Allgemeinen, indem sie unmittelbar die Sensibilität und mittelbar die Irritabilität erhöhen. Die in den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika im Jahre 1870 consumirten spirituösen Getränke z. B. repräsentiren einen Werth von 1,487,000,000 Dollars. Es wurde berechnet, daß die flüssige Masse einen Kanal von 80 engl. Meilen Länge, 4 Fuß Tiefe und 14 Fuß Breite ausfüllen würde!

Auf geistigem Gebiete entfalteten sich, nach der Revolution, vor Allem die Naturwissenschaften. Man ging endlich voraussetzungslos und unbefangen an die Natur, befragte sie aufrichtig und vermied ängstlich, die Physik an eine Methaphysik zu binden. Kant's Moraltheologie, in welcher eine außerweltliche Macht die denkbar höchste Läuterung erfuhr, wurde bald auf die Seite gelegt und der Materialismus trat an ihre Stelle, welcher ein durchaus unhaltbares philosophisches System ist. Sein Hauptgebrechen habe ich bereits in der Physik beleuchtet; hier habe ich das andere anzuführen, daß er zwar Veränderungen in der Welt, aber keinen Verlauf der Welt kennt. Er kann es deshalb zu keiner Ethik bringen.

Dagegen ist der Materialismus eine sehr wichtige und segensreiche historische Form auf geistigem Felde. Er ist einer Säure zu vergleichen, die allen Schutt der Jahrtausende, alle Ueberreste zersprungener Formen, allen Aberglauben zerstört, das Herz des Menschen zwar unglücklich macht, aber den Geist dafür reinigt. Er ist, was Johannes der Täufer für Christus war, der Vorläufer der echten Philosophie, zu der der geniale Nachfolger Kant's, Schopenhauer, den Grund gelegt hat. Denn es kann gar keine andere Aufgabe für die Philosophie aufgestellt werden, als die, den

Kern des Christenthums auf der Vernunft zu errichten, oder, wie es Fichte ausdrückt:

> Was ist denn die höchste und letzte Aufgabe der Philosophie als die, die christliche Lehre recht zu ergründen, oder auch sie zu berichtigen?

Dies hat aber Schopenhauer zuerst mit Erfolg versucht.

Die Naturwissenschaft griff dann immer tiefer in das praktische Leben ein und gestaltete es um. Welche Veränderungen haben die beiden wichtigen Erfindungen: die Dampfmaschine und der electrische Telegraph, in der Welt hervorgebracht! Die Bewegung der Menschheit ist durch dieselben in ein zehnfach schnelleres Tempo übergegangen, der Kampf um's Dasein zehnfach intensiver, das Leben des Einzelnen zehnfach ruheloser geworden als seither.

38.

Die Zustände auf ökonomischem Gebiete vergrößerten die Kluft zwischen den drei oberen Ständen und dem neuen vierten Stande täglich mehr, bis in letzterem das Classenbewußtsein erwachte. Die Arbeiter forderten in Frankreich Wahlreform, weil die Kammer nicht der entsprechende Ausdruck des Volkswillens sei. Die Weigerung des Königs erregte den Sturm, und am 24. Februar 1848 brach die Revolution aus. Man berief einen Arbeiter in die provisorische Regierung, machte dem Staate die Verbesserung der Lage der niederen arbeitenden Classe zur Pflicht und proclamirte das direkte und allgemeine Wahlrecht, wodurch jeder unbescholtene Bürger, der älter als 21 Jahre war, einen Einfluß auf den Staatswillen erhielt.

Die Republik ging jedoch zu Grunde, sowohl an der Spaltung der socialistischen Parteien, als an den Intriguen der Bourgeoisie, welche erkannt hatte, daß die Reformen ihre Macht bedrohten. Aber das Volk hatte in einen hellen Osten gesehen, und seitdem lebt in ihm die Gewißheit, daß die Sonne hervorbrechen und leuchten wird über eine nivellirte Gesellschaft, welche die ganze Menschheit ist.

Goethe sagt sehr richtig:

> Die Welt soll nicht so rasch zum Ziele, als wir denken und wünschen. Immer sind die retardirenden Dämonen da, die

überall dazwischen und überall entgegentreten, so daß es zwar im Ganzen vorwärts geht, aber sehr langsam.

Wie Sterne still zu stehen, ja, rückläufig zu sein scheinen, so scheint auch dem in das Einzelne versunkenen Geist die Menschheit bald stille zu stehen, bald rückläufig. Der Philosoph aber sieht überall nur resultirende Bewegung, und zwar eine stetige Vorwärtsbewegung der Menschheit.

39.

Wir haben jetzt, mit Vorsicht und Umsicht, einen Blick in die Zukunft der Menschheit zu werfen, indem wir die Richtung der auf dem rein politischen, ökonomischen (social-politischen) und rein geistigen Gebiete der Gegenwart herrschenden Strömungen verfolgen.

In Europa stehen die rein politischen Erscheinungen zur Zeit unter drei großen Gesetzen: unter dem Nationalitätsgesetze, dem Gesetze des Humanismus und dem Gesetze der Ablösung des Staates von der Kirche, d. h. der Vernichtung der Kirche.

Dem ersteren Gesetze gemäß werden alle kleinen Staaten, welche entweder aus dem Mittelalter stammen und in künstlicher Absonderung sich erhalten haben, oder nach den Napoleon'schen Kriegen nach Laune geschaffen wurden, in den allgemeinen Strom des Werdens gerissen, halb gezogen, halb aus sich selbst in ihn getrieben. Die Völker mit gemeinsamer Sprache, Sitte und Cultur suchen, mit unwiderstehlicher Gewalt, die staatliche Einheit, damit sie in dem furchtbaren Kampfe der Nationen um die politische Existenz nicht unterliegen und vergewaltigt werden. Dieses Streben drängt auch gegen die Wände großer Staaten, welche Völker verschiedener Nationalität in sich schließen.

Das zweite Gesetz offenbart sich in sehr verschiedenartigen Erscheinungen. Zunächst im Innern der Culturstaaten: jeder Mensch, was immer auch seine Stellung sei, wird als das kostbarste, wichtigste und unantastbarste Wesen in der Welt angesehen.

> Mais qu'est-ce donc que l'association humaine, si l'un de ses membres peut disparaître, comme une feuille emportée par le vent?
> (Souvestre.)

Wird irgendwo ein Mensch in einer Weise bedrängt, welche dem sehr unvollständigen und außerordentlich unklar abgefaßten un-

geschriebenen Codex der Humanität widerspricht, so ergrimmt die ganze gebildete Menschheit und schreit laut auf. So muß es sein, wenn die Erlösung sich vollziehen soll. Je mehr in den Augen des Einzelnen sein Leben an Werth verliert, desto höher muß seine Bedeutung in den Augen der Gesammtheit steigen. Im Alterthum war es gerade umgekehrt: da kannte der Einzelne nichts Kostbareres, als sein Leben, welches die Gesammtheit nicht höher schätzte als das eines Baumblattes oder einer Ratte. Auf dieses Gesetz ist auch die Emancipation der Juden hauptsächlich zurückzuführen, welche ein weltgeschichtliches Ereigniß von der größten Bedeutung war. Die Juden treten mit ihrem, durch den langen Druck außerordentlich entwickelten Geiste überall auf und machen die Bewegung, wohin sie kommen, *intensiver*.

Das Gesetz zeigt sich dann in der Wirksamkeit der Staaten nach *außen*. Ueberall, wohin die Vertreter großer Nationen kommen, wird die persönliche Freiheit des Individuums gefordert. Es sollen keine persönlich Unfreien mehr in der Welt sein; die Sklaverei soll auf dem ganzen Erdboden aufhören.

Ferner suchen alle civilisirten Staaten allmählich aus dem Naturzustande, in welchem sie zu einander stehen, herauszukommen. Bereits sind mehrere leichten Conflikte zwischen Staaten durch Schiedsrichter geschlichtet worden (Alabama-Frage 2c.), und mehrere mächtigen Vereine sorgen dafür, daß in der angedeuteten Richtung immer weiter vorwärts gegangen wird. Auf diesem Wege liegt ein völkerrechtliches Gesetzbuch; und wird die Bewegung nicht durch Strömungen auf social-politischem Gebiete abgelenkt, so wird sie, darüber kann kein Zweifel sein, schließlich die „vereinigten Staaten von Europa" herbeiführen.

Das wirksamste Mittel der Humanität ist die gute Presse. Sie deckt alle Schäden schonungslos auf und fordert, unentwegt, die Abstellung der Uebel.

Der Kampf des Staates mit der Kirche ist jetzt in einer Weise ausgebrochen, welche einen gesunden Friedensschluß unmöglich macht: er ist einem Duell zu vergleichen, in dem Einer bleiben muß. Daß der Staat siegen wird, liegt im Entwicklungsgange der Menschheit. Im siegreichen Staate wird die auf geistigem Gebiete inzwischen erblühte absolute Philosophie schließlich an die Stelle der Religion treten. —

In Asien werden die alten Gesetze der Verschmelzung durch Eroberung und der geistigen Befruchtung die Vorgänge leiten. Es handelt sich darum, allmählich alle Völker des großen Welttheils ganz für die europäische Civilisation zu gewinnen.

Rußland und England sind berufen, das Werk vorzubereiten. Ersteres rückt unablässig in den weiten Steppen vor und bändigt die letzten Reste der unruhigen Kraft, welche im Mittelalter so oft in die Culturreiche verheerend eingebrochen ist.

England beschränkt sich einstweilen auf Indien. Es wirft über das große Reich, geleitet von einer engherzigen, aber trotzdem segensreichen Politik, ein Netz von Eisenbahnen, Landstraßen, Kanälen und Telegraphen und verbreitet überall europäische Cultur.

Wie sich die Verhältnisse gestalten, wann die asiatischen Besitzungen Englands und Rußlands aneinander grenzen werden, ist in keiner Weise zu bestimmen und übrigens gleichgültig. China wird alsdann bereits aus seiner Abgeschlossenheit herausgetreten sein und mächtig in die Entwicklung der Dinge eingreifen, welche auch unter dem Einflusse aller großen Nationen der Welt stehen wird.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß, wie zur Zeit der Völkerwanderung, aber ohne deren schreckliche Greuel, eine Verschmelzung eintritt und neue Reiche von kräftigen Mischvölkern entstehen werden; denn ein vollständiges Absterben der Ueberbleibsel der alten morgenländischen Culturvölker darf man für unmöglich halten. —

In Amerika breitet sich das jugendfrische Mischvolk, welches die Vereinigten Staaten bewohnt, immer weiter aus. Das Gesetz der Verschmelzung fand und findet noch fortwährend in der Union die größte Anwendung. Wer kann die Kreuzungen verfolgen, die durch die geschlechtlichen Vermischungen von Franzosen, Deutschen, Engländern, Irländern, Italienern rc., ferner durch die von Weißen mit Schwarzen, Chinesen, Indianern u. s. w. entstehen? Wie werden da Willensqualitäten gebunden, erweckt, gestärkt und geschwächt, und jede Generation ist eine wesentlich andere.

Die Amerikaner der Union werden mit der Zeit ganz Nord-Amerika überschwemmen und vielleicht sich auch über den Süden verbreiten.

Inzwischen sterben in Amerika und Australien immer mehr die halbwilden Urbewohner ab. Sie haben nicht die Kraft, die Berührung

der höheren Cultur zu ertragen, und die Civilisation stürzt sie kalt in den Tod. —

Dasjenige Land, welches am schwierigsten in den Kreis der Cultur zu ziehen ist und zuletzt in denselben eintreten wird, ist Afrika. Einstweilen ist es mit einem Gürtel von Colonieen umgeben, der sich nach und nach immer mehr verbreitern wird, bis das ganze Land erschlossen ist. Vielleicht ist die Republik Liberia berufen, in späterer Zeit der Hauptstützpunkt der Civilisation in Afrika zu werden. Es wäre sonderbar, wenn unter den gebildeten Schwarzen der Union nicht Apostel aufstünden für die Erhebung ihrer armen Brüder in eine menschenwürdigere Lebensform.

Auch scheint Aegypten berufen zu sein, das Innere des Welttheils umzugestalten.

Ferner sind die edlen Afrikareisenden zu nennen, welche die geheimnißvollen Länder des Inneren zu erforschen bestrebt sind. Ihren Bemühungen gelingt es vielleicht mit der Zeit, solche Motive in die alte Welt zu werfen, daß sich Ströme von Auswanderern in das mittlere Afrika ergießen und es colonisiren. Schließlich müssen wir die christlichen Missionäre erwähnen, die in Afrika ganz am Platze sind. So sehr man ihre Wirksamkeit in Indien tadeln muß, wo sie die christliche Religion an die Stelle ebenbürtiger ethischer Systeme setzen wollen, so sehr sind ihre Bestrebungen bei den rohen Negerstämmen anzuerkennen. —

Ist nun auch der Kreis der Civilisation noch nicht geschlossen, so ist doch klar aus den jetzt wirkenden Ursachen zu erkennen, daß er sich dereinst schließen wird. Daß er sich immer mehr ausdehnt, bewirken die täglich sich vermehrenden Schienenwege und Schifffahrtslinien. Die Auswanderung ist im Zuge und wird immer größer. Bald locken schimmernde Gold- und Diamantfelder, bald die freieren Lebensformen. Die Gesetze der Verschmelzung und der Auswicklung der Individualität stehen der Bewegung vor und beschleunigen ihr Tempo.

40.

Auf ökonomischem (social-politischem) Gebiete tritt uns die sogenannte sociale Frage allein entgegen. Ihr liegt das Gesetz der Verschmelzung durch innere Umwälzung zu Grunde, welches, sobald die Frage gelöst ist, keine Erscheinung mehr im Leben der

Menschheit leiten wird: denn dann ist der Anfang des Endes herbeigekommen.

Die sociale Frage ist nichts Anderes, als eine Bildungsfrage, wenn sie auch an der Oberfläche ein ganz anderartiges Ansehen hat; denn in ihr handelt es sich lediglich darum, alle Menschen auf diejenige Erkenntnißhöhe zu bringen, auf welcher allein das Leben richtig beurtheilt werden kann. Da aber der Weg zu dieser Höhe durch rein politische und ökonomische Hindernisse gesperrt ist, so stellt sich die sociale Frage in der Gegenwart nicht als eine reine Bildungsfrage, sondern vorerst als eine politische, dann als eine ökonomische dar.

Es müssen demnach, in den nächsten Perioden der Zukunft, zuvörderst die Hindernisse im Wege der Menschheit fortgeschafft werden.

Das Hinderniß auf rein politischem Felde ist der Ausschluß der besitzlosen Volksclassen von der Regierung des Staates. Es wird durch die Gewährung des allgemeinen und direkten Wahlrechts beseitigt.

Die Forderung dieses Wahlrechts ist in mehreren Staaten bereits gewährt worden, und alle anderen müssen mit der Zeit dem Beispiele folgen: sie können nicht zurückbleiben.

Die Forderung konnte von den conservativen Elementen im Staate erfüllt werden, erstens, weil, in Folge der bestehenden Theilung der Staatsgewalt, der Volkswille kein absoluter ist, Beschlüsse deshalb nicht immer ausgeführt werden müssen; zweitens, weil eben die Unwissenheit der Massen das Recht vorläufig zu einer stumpfen Waffe macht. Die Gefahr, daß jetzt sofort das Volk alle Staatsinstitutionen gesetzlich umstoßen werde, war also gar nicht vorhanden. Man befriedigte auf der anderen Seite das Volk vollständig, weil in der That kein höheres rein politisches Recht verlangt werden kann, und konnte ruhig der Entwicklung der Dinge das Weitere überlassen. Jede gesetzgebende Versammlung, die auf dem allgemeinen und direkten Wahlrecht beruht, ist der adäquate Ausdruck des Volkswillens, denn sie ist es auch dann, wenn ihre Majorität dem Volke feindlich gesinnt ist, da die Wähler Furcht, Mangel an Einsicht u. s. w. verrathen und bekunden, daß sie einen getrübten Geist haben.

Ein besseres Wahlgesetz kann also dem Volke nicht gegeben

werden. Aber seine Anwendung kann eine ausgedehntere werden. Halten wir uns an Deutschland, so werden nach dem Gesetze nur die Wahlen zum Reichstag bewerkstelligt. Es sollten aber sämmtliche Wahlen darnach stattfinden: die Wahlen für die Landtage, für die Provinzial- und Kreistage, für die Gemeindevorstände, für die Schwurgerichte u. s. w. Eine solche Ausdehnung hängt aber von der Bildung der Einzelnen ab.

Hier stehen wir vor dem ökonomischen Hinderniß, durch welches das wahre Wesen der socialen Frage bereits ganz deutlich zu erkennen ist. Der gemeine Mann soll seine politischen Aemter verwalten können.

Zu diesem Zwecke muß er Zeit gewinnen. Er muß Zeit haben, um sich bilden zu können. Hier liegt der Quellpunkt der ganzen Frage. Der Arbeiter hat jetzt thatsächlich nicht die Zeit dazu, sich auszubilden. Er muß, weil ihm nicht der ganze Ertrag seiner Arbeit zufällt, indem das herrschende Capital den Löwenantheil davon nimmt, lange arbeiten, um überhaupt leben zu können, so lange, daß er, Abends zurückkehrend, keine Kraft mehr hat, seinen Geist zu cultiviren. Die Aufgabe des Arbeiters ist also: sich einen kürzeren Arbeitstag bei auskömmlicher Existenz zu erringen. Hierdurch aber steigert sich nicht nur der Preis der von ihm erzeugten Produkte, sondern auch der Preis aller Lebensbedürfnisse, da in der ökonomischen Kette ein Glied von dem anderen abhängt, und er muß deshalb mit Nothwendigkeit Lohnerhöhung, bei gleichzeitiger Verkürzung der Arbeitszeit, fordern; denn die Lohnerhöhung wird von den allgemein gestiegenen Preisen absorbirt, und es bleibt ihm nur die verkürzte Arbeitszeit als einziger Gewinn.

Auf dieser Erkenntniß beruhen alle Strikes unserer Zeit. Man darf sich nicht dadurch beirren lassen, daß die gewonnene Zeit, wie das gewährte Wahlrecht, von den Meisten nicht richtig angewandt wird. Der erkannte Vortheil wird allmählich Jeden zur Sammlung drängen, wie schon jetzt Viele, deren Namen (wie in den Katakomben Neapel's zu lesen ist) Gott allein kennt, die gewonnene Zeit gehörig benutzen. (Die schöne und zugleich erhabene Inschrift lautet: Votum solvimus nos quorum nomina Deus scit.)

Nehmen wir nun an, die Arbeiter hätten ihre Aufgabe ganz allein, ohne irgend eine Hülfe, zu lösen, so würde die Folge von Allem sein, daß Alt und Jung eine klare Einsicht in ihre Interessen gewönnen und so allmählich dahin gelangten, eine starke Minorität in die gesetzgebenden Körper zu senden, die immer und immer wieder zwei Forderungen zu stellen hätten:

1) freie Schule;

2) gesetzliche Aussöhnung zwischen Capital und Arbeit.

Durch die gewonnene Zeit kann der Einzelne jetzt eine umfassende Geistesbildung nicht erlangen. Nur hie und da kann er ein Körnchen einheimsen. Die Hauptsache ist und bleibt, daß er sich an seinem Interesse entzündet, sich klar über die gesellschaftlichen Verhältnisse wird, Andere darüber aufklärt, fest an der Gesammtheit hält und so durch würdige Vertreter bestimmenden Einfluß auf den Staatswillen erhält. Diese Vertreter haben nun zunächst die Verpflichtung, das Uebel an der Wurzel anzufassen und laut die freie Schule zu verlangen, d. h. unentgeltlichen wissenschaftlichen Unterricht für Jeden. Es giebt kein größeres Vorurtheil, als die Annahme, daß Jemand kein guter Bauer, Handwerker, Soldat u. s. w. sein könne, welcher englisch und französisch spricht, oder den Homer in der Ursprache lesen kann.

Damit aber diese Forderung, wenn gewährt, durchführbar sei, müssen die Eltern in ihrem Erwerb so gestellt sein, daß sie nicht nur die Arbeit der Kinder entbehren, sondern auch den Unterhalt derselben bis zur völligen Ausbildung bestreiten können, d. h. die Lohnverhältnisse müssen durchgreifend verändert werden.

Lassalle, dieses, in theoretischer und praktischer Hinsicht, großartige Talent, aber ohne eine Spur von Genialität, hat vorgeschlagen, durch Gewährung von Staatscredit Arbeiterassociationen nach Gewerken zu ermöglichen, welche mit dem Capital in Concurrenz treten könnten. Das bestehende Kapital bleibe unangetastet, und es werde nur die Concurrenz mit demselben dadurch gestattet, daß sich die Arbeiter durch den Credit in den Besitz der unbedingt nothwendigen Arbeitsinstrumente setzen könnten.

So unbestreitbar es ist, daß das Mittel helfen würde, so sicher ist, daß der Staat nicht die Hand dazu reicht (denn wie oben: „die Welt soll nicht so rasch zum Ziele, als wir denken und wünschen“).

Was kann man nun Anderes vom Staate fordern, der jedenfalls verpflichtet ist, gerechte Forderungen seiner Steuerzahler zu bewilligen?

Das Aufgehen der kleinen Werkstätten in große Fabriken ist eine Folge des großen Capitals. Es liegt im Zuge unserer Zeit, der vom kleinen Capital verstärkt wird (die Krisis von 1873 und ihre Folgen haben diesen Zug nur vorübergehend geschwächt), daß die Fabriken in Actiengesellschaften umgewandelt werden. Es ist nun zunächst vom Staate zu verlangen, daß er diese Umbildung der Fabriken begünstige, jedoch die Bedingung stellend, daß der Arbeiter am Gewinn des Geschäfts betheiligt werde. Ferner kann man vom Staate fordern, daß er selbständige Fabrikanten zwinge, gleichfalls die Arbeiter am Gewinn zu betheiligen. (Mehrere Fabrikanten, in der richtigen Erkenntniß ihres Vortheils, haben dies bereits gethan.) Das Actiencapital werde zum landesüblichen Zinsfuße verzinst und andererseits der Lohn der Arbeiter nach Verdienst ausgezahlt. Der Reingewinn wäre dann in gleichen Hälften unter Capital und Arbeiter zu vertheilen; die Vertheilung unter die Arbeiter hätte nach Maßgabe ihres Lohnes zu geschehen.

Man könnte dann allmählich, nach bestimmten Perioden, die Verzinsung des Capitals immer mehr herabsetzen; auch den Vertheilungsmodus des Reingewinnes allmählich immer günstiger für die Arbeiter feststellen; ja, durch allmähliche Amortisation der Actien mit einem bestimmten Theil des Reingewinns, die Fabrik ganz in die Hände aller am Geschäft Betheiligten bringen.

Ingleichen wären Banken und Handelsgesellschaften und der Ackerbau ähnlich zu organisiren, immer nach dem Gesetze der Ausbildung des Theils verfahrend, denn mit Einem Schlage können die socialen Verhältnisse nicht umgestaltet werden.

Daß die jetzige Bewirthschaftungsmethode des Bodens unhaltbar ist, geben alle Einsichtigen aller Parteien zu. Ich erinnere nur an den vortrefflichen Riehl, der die Formen des Mittelalters, allerdings umgemodelt, conservirt haben möchte. Er sagt:

> Man hat die Frage aufgeworfen, wie lange wohl die landwirthschaftlichen Voraussetzungen der Art bleiben würden, daß ein Stand der kleinen Grundbesitzer, der von uns geschilderte Bauernstand, möglich sei? Denn das Unvollkommene, Mühselige und wenig Ausgiebige der Bewirthschaftungsmethode -- — — muß doch bei den riesigen Fortschritten der Agriculturchemie, des ratio-

nellen Landbaus und bei dem zu der immer noch oberflächlichen Ausnützung des Bodens bald in keinem richtigen Verhältnisse mehr stehenden Wachsthum der Bevölkerung, über kurz oder lang, einem gleichsam fabrikmäßigen, in's Große gearbeiteten Landbau weichen, der alsdann den kleinen Bauernstand in der gleichen Weise trocken legen würde, wie das industrielle Fabrikwesen den kleinen Gewerbestand bereits großentheils trocken gelegt hat. Daß diese Eventualität einmal eintreten muß, bezweifeln wir durchaus nicht.

Wäre dies erlangt, so könnten die Actiengesellschaften eines Arbeitszweiges in Verbindung mit einander für bestimmte Zwecke treten; es könnten Gruppen ihr Genossenschaftsbankhaus, ihre Versicherungsgesellschaft für die verschiedenartigsten Fälle (Krankheit, Invalidität, Todesfall, Verlust aller Art 2c.) haben u. s. w.

Ferner könnten sämmtliche Verkaufsläden einer Stadt, eines Stadttheils, nach ähnlichen Grundsätzen organisirt werden, kurz, der jetzige Verkehr würde im Ganzen derselbe bleiben und nur außerordentlich vereinfacht werden. Die Hauptsache aber würde sein, daß eine thatsächliche Versöhnung zwischen Capital und Arbeit eintreten und die Bildung das Leben Aller wesentlich veredlen würde.

Eine andere gute Folge dieser Vereinfachung würde eine veränderte Steuergesetzgebung sein; denn der Staat hätte jetzt einen klaren Einblick in das Einkommen Aller, und indem er die Gesellschaften besteuerte, hätte er den Einzelnen besteuert.

41.

Auf diese Weise könnte die sociale Frage in einem friedlichen, langsamen Entwicklungsgange der Dinge gelöst werden, wenn die Arbeiter beharrlich und ohne Ausschreitungen ihre Ziele verfolgten. Aber ist dies anzunehmen? An den gesellschaftlichen Zuständen, die das Gepräge des Capitals tragen, rütteln die Arbeiter ingrimmig und begierig, wie die halbwilden germanischen Völker an den Grenzen des Römerreichs gerüttelt haben. Die Ungeduld legt sich, wie ein Schleier, über das klare Auge des Geistes, und fessellos wogt die Begierde nach einem genußreicheren Leben.

Ständen die Arbeiter demnach allein, so wäre mit Gewißheit

vorauszusagen, daß eine friedliche Lösung der socialen Frage nicht möglich sei. Diese aber haben wir jetzt allein im Auge, und wir haben deshalb diejenigen Elemente ausfindig zu machen, welche gleichsam ein Gegengewicht für die Ungeduld der niederen Classen sind und die sociale Bewegung derartig beeinflussen können, daß ihr Gang ein stetiger bleibt.

Diese Elemente liefern die höheren Classen.

Wir haben die Bewegung der Menschheit, als Civilisation, mit dem Sturze einer Kugel in den Abgrund verglichen, und wer aufmerksam dem Vorhergehenden gefolgt ist, der wird erkannt haben, daß der Kampf und Streit, im Fortschreiten der Menschheit, immer intensiver wird. Der ursprüngliche Zerfall der Einheit in die Vielheit gab allen folgenden Bewegungen die Tendenz, und so vermehrten sich continuirlich die Gegensätze auf allen Gebieten. Man betrachte nur oberflächlich das geistige Feld der Gegenwart. Während im ersten Mittelalter nur geglaubt und äußerst selten von einem muthigen, freien Einzelnen ein Versuch gemacht wurde, das Bestehende anzugreifen, steht jetzt, wohin man blickt, Meinung gegen Meinung. Auf keinem Felde des geistigen Gebiets herrscht Friede. Auf religiösem Felde findet man tausend Sekten; auf philosophischem tausend verschiedene Fahnen; auf naturwissenschaftlichem tausend Hypothesen, auf aesthetischem tausend Systeme; auf politischem tausend Parteien; auf merkantilem tausend Meinungen; auf ökonomischem tausend Theorieen.

Jede Partei nun auf rein politischem Gebiete sucht die sociale Frage zu ihrem Vortheil auszubeuten und verbündet sich mit den Arbeitern bald zu diesem, bald zu jenem, von ihr erstrebten Zweck. Hierdurch wird zunächst die sociale Bewegung in einen rascheren Fluß gebracht.

Dann haben Ehrgeiz, Ruhmbegierde und Herrschsucht von jeher bedeutende Männer aus den höheren Gesellschaftsschichten veranlaßt, ihr faules Leben zu verlassen und die Sache des Volkes zu der ihrigen zu machen. Der Stoff ist außerordentlich spröde: die Finger bluten, und ermattet sinken oft die Arme herab, — aber rollt dort nicht das Glück, hochhaltend den Lorbeerkranz, oder die Zeichen der Macht?

Aber die immanente Philosophie gründet ihre Hoffnung hauptsächlich auf die Einsicht der vernünftigen Arbeitgeber und auf die

Guten und Gerechten aus den höheren Ständen. Die Unhaltbarkeit der socialen Zustände drängt sich jedem Denkenden und Vorurtheilslosen auf. Sie wird selbst in den „allerhöchsten" Schichten der Gesellschaft erkannt, und führe ich zum Beleg die Worte des unglücklichen Maximilian von Habsburg an:

> An was ich mich noch immer nicht gewöhnen kann, ist zu sehen, wie der reiche aussaugende Fabrikbesitzer in Masse herstellt, was den unmäßigen Luxus der Reichen befriedigt und ihre Prachtliebe kitzelt, während die Arbeiter, durch sein Gold geknechtet, blasse Schatten wirklicher Menschen sind, die, in gänzlicher Seelenverdummung, ihren Körper seinem Geldsacke, zur Stillung der Bedürfnisse des Magens, in maschinenmäßigem Takte opfern.
>
> (Aus meinem Leben.)

Von der Lösung der socialen Frage hängt die Erlösung der Menschheit ab: das ist eine Wahrheit, an der sich ein edles Herz entzünden muß. Die sociale Bewegung liegt in der Bewegung der Menschheit, ist ein Theil des Schicksals der Menschheit, das die Wollenden und Widerstrebenden mit gleicher Gewalt in seinen unabänderlichen Gang zwingt. Hierin liegt die Aufforderung für Jeden, der nicht ganz gebannt ist in den engen, öden Kreis des natürlichen Egoismus, mit Gut und Blut, mit seiner ganzen Kraft sich dem Schicksal als Werkzeug anzubieten, sich einzustellen in die Bewegung nnd dafür das höchste Glück auf dieser Erde zu erlangen: den Herzensfrieden, der aus der bewußten Uebereinstimmung des individuellen Willens mit dem Gange der Gesammtheit, mit dem, an die Stelle des heiligen Willens Gottes getretenen Entwicklungsgang der Menschheit entspringt. Wahrlich, wer dieses Glück nur vorübergehend in sich empfindet, der muß aufglühen in moralischer Begeisterung, dem muß der klare Kopf das kräftige Herz entzünden, daß unwiderstehlich aus ihm die Lohe der Menschenliebe hervorbricht, denn

> die Frucht des Geistes ist Liebe. (Galater 5, 22.)

Sursum corda! Erhebt euch und tretet herab von der lichtvollen Höhe, von wo aus ihr das gelobte Land der ewigen Ruhe mit trunkenen Blicken gesehen habt; wo ihr erkennen mußtet, daß das Leben wesentlich glücklos ist; wo die Binde von euren Augen fallen mußte; — tretet herab in das dunkle Thal, durch das sich der trübe Strom der Enterbten wälzt und legt eure zarten, aber

treuen, reinen, tapferen Hände in die schwieligen eurer Brüder. „Sie sind roh." So gebt ihnen Motive, die sie veredeln. „Ihre Manieren stoßen ab." So verändert sie. „Sie glauben, das Leben habe Werth. Sie halten die Reichen für glücklicher, weil sie besser essen, trinken, weil sie Feste geben und Geräusch machen. Sie meinen, das Herz schlage ruhiger unter Seide als unter dem groben Kittel." So enttäuscht sie; aber nicht mit Redensarten, sondern durch die That. Laßt sie erfahren, selbst schmecken, daß weder Reichthum, Ehre, Ruhm, noch behagliches Leben glücklich machen. Reißt die Schranken ein, welche die Bethörten vom vermeintlichen Glück trennen; dann zieht die Enttäuschten an eure Brust und öffnet ihnen den Schatz eurer Weisheit; denn jetzt giebt es ja nichts Anderes mehr auf dieser weiten, weiten Erde, was sie noch begehren und wollen könnten, als Erlösung von sich selbst. —

Wenn dies geschieht, wenn die Guten und Gerechten die sociale Bewegung reguliren, dann und nur dann kann der Gang der Civilisation, der nothwendige, bestimmte, unaufhaltbare, nicht über Berge von Leichen und durch Bäche von Blut stattfinden.

42.

Blicken wir von hier aus zurück, so sehen wir, daß das Nationalitätsprincip, der Kampf des Staates mit der Kirche und die sociale Bewegung große Umwälzungen hervorbringen werden, welche sämmtlich einen unblutigen Verlauf nehmen können.

Ist es jedoch wahrscheinlich, daß die Bedingungen hierfür eintreten? Ist es wahrscheinlich, daß, durch Congresse und Schiedsgerichte, Staaten zertrümmert und Völker vereinigt werden, welche verbunden sein wollen? Ist es wahrscheinlich, daß der Kampf des Staates mit der Kirche durch Gesetze allein geschlichtet wird? Steht die höchste Gewalt in jedem Staate auf der Seite des reinen Staatsgedankens? Ist es schließlich wahrscheinlich, daß die Capitalisten einen Tag haben werden, wie der 4. August 1789 für die Feudalen einer war?

Nein! dies Alles ist nicht wahrscheinlich. Wahrscheinlich ist dagegen, daß die Umwälzungen alle gewaltsam sein werden. Die Menschheit kann nur in heftigen Geburtswehen, unter Blitz und Donner, in einer Luft voll Fäulnißgeruchs und Blutdunsts, die Form und das Gesetz einer neuen Zeit in das Dasein werfen.

So lehrt die Geschichte, „das Selbstbewußtsein der Menschheit.“ Aber die Umwälzungen werden sich rascher vollziehen und von weniger Gräueln begleitet sein: dafür sorgen die Guten und Gerechten, oder, mit anderen Worten, die zu einer Großmacht gewordene Humanität.

Es ist die Aufgabe der philosophischen Politik, den Gang der Menschheit, unter weiten Gesichtspunkten, in großen Zügen zu entwerfen, weil sie allein es kann. Aber es wäre Vermessenheit, die einzelnen Ereignisse bestimmen zu wollen.

In dieser Richtung darf sie, wenn sie ihrer Würde keinen Eintrag thun will, nur allgemeine Andeutungen geben und, der Fülle wirkender Ursachen auf den Grund blickend, Gruppirungen als wahrscheinlich bezeichnen.

Zunächst ist klar, daß keine der in Rede stehenden Umwälzungen in der nächsten Zukunft sich ganz rein vollziehen wird. In den Kampf des Staates mit der Kirche werden Bestrebungen, die im Nationalitätsprincip wurzeln, eingreifen, und zugleich wird die Fahne der Socialdemokratie entfaltet werden.

Im Vordergrunde aber steht der Kampf des Staates mit der Kirche, der Vernunft mit der Unwissenheit, der Wissenschaft mit dem Glauben, der Philosophie mit der Religion, des Lichtes mit der Finsterniß, und er wird der nächsten Geschichtsperiode die Signatur geben.

Wir haben ihn deshalb vorerst in's Auge zu fassen.

Welche europäischen Nationen sich in diesem Kampfe gegenüberstehen werden, kann Niemand voraussagen. Dagegen ist sicher, daß Deutschland den Staatsgedanken vertreten, Frankreich auf der Seite der Kirche stehen wird.

Wer siegen wird, ist fraglich; aber wie auch der Krieg ausfallen möge — die Menschheit wird einen sehr großen Fortschritt machen.

Dies haben wir zu begründen.

Führt Frankreich einen reinen Rache-Krieg unter der Fahne Rom's, unterstützt von Allen, welche, unter den Scherben zersprungener historischer Kategorien, ein lichtscheues, verbissenes, rachsüchtiges, armseliges und bornirtes Leben führen, so kann mit Bestimmtheit vorausgesagt werden, daß es, es stehe allein oder es habe mächtige Verbündete, schließlich unterliegen muß; denn wie sollte es

siegen können über eine Macht, die, weil sie, unter den gegebenen Bedingungen, in der Bewegung der Menschheit steht, ihre Kraft vertausendfacht durch die moralische Begeisterung, in welcher ihre Heerschaaren erglühen werden? Wie wird es in Deutschland brausen, wenn die zündende Loosung ausgegeben wird: Letzte und definitive Abrechnung mit Rom, mit Pfaffenlug und Pfaffentrug? Würde es einen einzigen verständigen Socialdemokraten geben, der dann nicht das Schwert ergriffe und spräche: Erst Rom, dann meine Sache!? O, welch ein Tag wäre dieser!

Schreibt dagegen Frankreich die Lösung der socialen Frage auf seine Fahne, gleichfalls unterstützt von Rom und allen ränkeschmiedenden Romantikern, die in der Illusion befangen sind, sie könnten, nach dem Siege, die Geister bannen, welche sie heraufbeschworen, — so ist es nicht gewiß, aber sehr wahrscheinlich, daß Deutschland nicht erfolgreich sein wird; denn dann steht Frankreich in der Bewegung der Menschheit, während Deutschland eine fest zusammengehaltene Macht nicht sein wird.

Im letzteren, wie im ersteren Falle ist aber Rom dem Untergang geweiht; denn ein Frankreich, das unter social-demokratischer Fahne gesiegt hat, muß die brüchige Form zu Boden werfen, daß sie in Splitter zerschellt, die nie mehr zusammengeleimt werden können.

Die große, gewaltige historische Form der römisch-katholischen Kirche ist reif für den absoluten Tod. Daß sie sich selbst hineintreibt und nicht hineingetrieben wird, daß sie mit eigener Hand das Zeichen der Vernichtung auf ihre Stirn gedrückt hat, das macht ihren Fall so tief tragisch und ergreifend. Sie hat, was man auch sagen möge, überaus segensreich für die Menschheit gewirkt. Sie hat, als politische Macht, den Streit vermehrt: ein großes Verdienst, und namentlich nach der Willensseite erfolgreich gehandelt. Den Geist verdüsterte sie nicht: sie ließ ihn nur verdüstert, aber die Herzen, die trotzigen, wilden und rebellischen, hat sie gebrochen mit ihren eisernen Händen und schneidigen Waffen. —

Erwägen wir beide Fälle aufmerksam, so werden wir finden, daß der erstere der wahrscheinlichere ist; denn wie sollte Frankreich unter social-demokratischer Fahne gegen Deutschland in den Kampf ziehen können? Die Verhältnisse des zerrissenen Landes in der Gegenwart geben keinen Anhaltspunkt dafür.

43.

Wie nun auch der unabwendbare, in der Entwicklung der Dinge liegende neue Krieg mit Frankreich ausfallen möge, so ist gewiß, daß nicht nur die Macht der Kirche vernichtet, sondern auch die sociale Frage ihrer Lösung sehr nahe gebracht werden wird.

Siegt Frankreich, so muß es die Frage lösen. Siegt dagegen Deutschland, so sind zwei Fälle möglich.

Entweder entwickelt sich dann die sociale Bewegung machtvoll aus dem in sich vollständig zerrütteten Frankreich: es entsteht in ihm ein Brand, der alle Culturvölker ergreifen wird, oder Deutschland dankt großmüthig Denjenigen, deren Söhne den größten Theil seines siegreichen Heeres ausgemacht haben, indem es die schwersten Fesseln des Capitals von ihnen abstreift. Soll Deutschland nur berufen sein, geistige Probleme zu lösen? Ist es impotent auf ökonomischem Gebiete und kann es hier nur immer Anderen nachsinken? Warum soll das Volk, das Luther, Kant und Schopenhauer, Copernicus, Kepler und Humboldt, Lessing, Schiller und Goethe geboren hat, nicht zu dem Ruhmeskranz, Rom zum zweiten Male geschlagen und diesmal zerschlagen zu haben, nicht auch den anderen fügen können, die sociale Frage gelöst zu haben? —

Hier ist auch der Ort, den Kosmopolitismus und die moderne Vaterlandsliebe zu beleuchten und die gesunde Verbindung beider festzustellen. Ersterer ist, in unserer Zeit, nur im Princip festzuhalten, d. h. es darf nicht aus den Augen verloren werden, daß alle Menschen Brüder und berufen sind, erlöst zu werden. Aber es herrschen jetzt noch die Gesetze der Ausbildung des Theils und der Völkerrivalität. Die Grundbewegung ist noch nicht, als eine einheitliche, auf die Oberfläche gekommen, sondern legt sich hier noch in verschiedene Bewegungen auseinander. Diese müssen erst zusammengefaßt werden, um das Bild jener zu geben, d. h. jene muß sich aus den verschiedenartigen Bestrebungen der einzelnen Nationen erzeugen. Es hat sich demnach der Wille des Individuums, die ganze Menschheit im Auge behaltend, an der Mission seines Vaterlandes zu entzünden. In jedem Volke herrscht der Glaube an eine solche Mission, nur ist sie bald eine höhere, bald eine tiefere; denn das nächste Bedürfniß entscheidet, und die Gegenwart behält Recht. So ist die Mission eines Volkes, dem noch die Einheit fehlt, sich zunächst die Einheit zu erringen, und seine Bürger

mögen für das Nähere eintreten, im Vertrauen, daß ein günstiger situirtes Brudervolk inzwischen das höhere Ziel erreicht und die Befruchtung alsdann nicht ausbleiben kann.

Es gilt also für die Geschichtsperiode, in der wir leben, das Wort: Aus Kosmopolitismus sei Jeder ein opferwilliger Patriot.

44.

Ich kann nicht oft genug wiederholen, und jeder Einsichtige, der die Fäden verfolgt, welche aus dem Dunkel des Alterthums bis in die Gegenwart reichen und die Richtung ihres Laufs in die Zukunft deutlich zeigen, wird zustimmen: daß die sociale Bewegung in der Bewegung der Menschheit liegt, und daß sie, sie vollziehe sich nun halbfriedlich, oder, wie die französische Revolution, unter den entsetzlichsten Gräueln und dem Gewimmer der gewaltsam vom Baume des Lebens in die Nacht des Todes Abgestoßenen, nicht aufzuhalten ist.

Wie es dem Marius gelungen ist, die Cimbern und Teutonen zu vernichten, so gelang es dem Bürgerthum, die Arbeiter 1848 zurückzuschlagen und andere socialistische Erhebungen, die inzwischen in mehreren Ländern stattfanden, zu unterdrücken. Können aber mindestens $^4/_5$ des Volkes auf die Dauer, durch die heutige Productionsweise, von den Schätzen der Wissenschaft ausgeschlossen bleiben? Gewiß nicht; so wenig als die Plebejer Rom's auf die Dauer von den Aemtern fern zu halten waren, so wenig als das Bürgerthum selbst auf die Dauer von der Regierung des Staates ausgeschlossen bleiben konnte.

Die Civilisation tödtet, sagte ich oben. Naturgemäß schwächt sie die höheren Schichten der Gesellschaft mehr als die unteren, weil sich das Individuum jener rascher ausleben kann. Es steht unter dem Einflusse vieler Motive, welche viele Begierden erwecken, und diese verzehren die Lebenskraft.

Karger Mangel ist der beste Boden für die Menschenpflanze, sagt der conservative Staatsmann.

Treibhauswärme muß die Menschenpflanze haben, sagt der immanente Philosoph.

Die ältesten Urgeschlechter des hohen Adels sind gegen das Ende des Mittelalters fast alle ausgestorben. Wie der einzelne

> Mensch von hinnen geht, wenn er seine Sendung erfüllt hat, so treten auch die Geschlechter und Familien ab, wenn das Maß ihres Wirkens voll ist. Das stolzeste Haus, dem zahlreiche Sprößlinge noch eine vielhundertjährige Dauer zu verheißen scheinen, erlöscht oft plötzlich. (Riehl.)

Die Corruption und Verdorbenheit in den oberen Classen der heutigen Gesellschaft ist groß. Der Aufmerksame findet in ihnen alle Fäulnißerscheinungen wieder, welche ich am absterbenden römischen Volke gezeigt habe.

Ueberall nun, wo Fäulniß in der Gesellschaft auftritt, offenbart sich das Gesetz der Verschmelzung; denn die Civilisation hat, wie ich mich bildlich ausdrückte, das Bestreben, ihren Kreis zu erweitern, und sie schafft gleichsam die Fäulniß, damit wilde Naturvölker, angelockt, ihre langsame Bewegung aufgeben und sie mit der raschen der Civilisation vertauschen.

Wo sind aber die wilden Naturvölker, welche jetzt in die Staaten eindringen könnten?

Es ist wahr: die Lebenskraft der romanischen Nationen ist kleiner als die der germanischen, und die Kraft dieser geschwächter als die der slavischen Völker. Aber eine Völkerwanderung kann nicht mehr stattfinden; denn alle diese Nationen sind bereits in einem geschlossenen Kreise der Civilisation und in *jeder* dieser Nationen, in Rußland so gut als in Frankreich, ist die Fäulniß vorhanden.

Die Regeneration kann also nur von *unten herauf* stattfinden, nach dem Gesetze der Verschmelzung im Innern, dessen Folgen aber diesmal andere sein werden, als die in Griechenland und Rom waren. Erstens existiren keine persönlich Unfreien mehr, dann sind die Mauern zwischen den Ständen schon halb zertrümmert. Das Gesetz wird deshalb die *Nivellirung* der ganzen Gesellschaft herbeiführen.

> Wenn die Mittagssonne der Civilisation die Ebenen bereits versengt hat, dann wird von den culturarmen Berg- und Hochländern der Odem eines ungebrochenen, naturfrischen Volksgeistes, wie Waldesluft, wieder neubelebend über sie hinziehen.
> (Riehl.)

Aber nicht nur die Bauern, sondern auch die Arbeiter, die hektischen, aber gleichfalls ungebrochenen, werden, unwiderstehlich

getrieben vom Genius der Menschheit, die künstlichen Dämme einreißen, und es wird in jedem Staate eine einzige nivellirte Gesellschaft vorhanden sein.

45.

Es ist klar, daß die sociale Frage nicht vorhanden, eine Lösung derselben also gar nicht zu erstreben wäre, wenn alle Menschen Weise (oder auch nur gute Christen) wären; aber eben weil die Menschen alle Weise werden sollen, da sie nur als solche Erlösung finden können, ist die sociale Frage vorhanden und muß gelöst werden.

Jetzt nehmen wir den höchsten Standpunkt ein.

Es ist die größte Thorheit zu sagen, daß die socialen Zustände keiner durchgreifenden Verbesserung fähig seien. Aber ebenso thöricht ist es zu sagen, daß eine radicale Veränderung derselben ein Schlaraffenleben begründen würde.

Gearbeitet muß immer werden, aber die Organisation der Arbeit muß eine solche sein, daß Jedem alle Genüsse, welche die Welt bieten kann, zugänglich sind.

Im Wohlleben liegt kein Glück und keine Befriedigung; folglich ist es auch kein Unglück, dem Wohlleben entsagen zu müssen. Aber es ist ein großes Unglück, ein Glück in das Wohlleben zu setzen und nicht erfahren zu können, daß kein Glück darin liegt.

Und dieses Unglück, das nagende und das Herz durchzuckende, ist die treibende Kraft im Leben der niederen Volksgruppen, welche sie auf den Weg der Erlösung peitscht. Es verzehren sich die Armen in Sehnsucht nach den Häusern, den Gärten, den Gütern, den Reitpferden, den Carossen, dem Champagner, den Brillanten und Töchtern der Reichen.

Nun gebt ihnen all diesen Tand und sie werden wie aus den Wolken fallen. Dann werden sie klagen: wir haben geglaubt, so glücklich zu sein, und es hat sich in uns Nichts wesentlich geändert.

Satt von allen Genüssen, welche die Welt bieten kann, müssen erst alle Menschen sein, ehe die Menschheit reif für die Erlösung werden kann, und da ihre Erlösung ihre Bestimmung ist, so müssen die Menschen satt werden, und die Sättigung führt nur die gelöste sociale Frage herbei.

So läßt sich der Erfolg der socialen Bewegung aus der Gerechtigkeit (Humanität), aus der rein politischen Rivalität der Nationen, aus der Fäulniß im Staate selbst und aus dem allgemeinen Schicksal der Menschheit ableiten. Die moderne sociale Bewegung ist eine nothwendige Bewegung, und wie sie mit Nothwendigkeit aufgetreten ist, so wird sie auch mit Nothwendigkeit zum Ziele kommen: zum idealen Staate.

46.

Im Bisherigen haben wir, im Allgemeinen, die Veränderungen zu bestimmen gesucht, welche auf politischem und ökonomischem Gebiete eintreten werden; jetzt wollen wir die Entwicklung des rein geistigen Lebens in der Zukunft verfolgen.

Nehmen wir die Kunst zuerst.

Der Kunst kann man nur eine beschränkte Weiterbildung zusprechen. In der Architektur ist das Formal-Schöne des Raumes, durch orientalische, griechische, römische, maurische und gothische Kunst, fast, wenn nicht ganz, erschöpft. Nur die Combination der Formen und die Verschiebung der Maßverhältnisse bieten einen kleinen Spielraum.

Die Schönheit der menschlichen Gestalt ist von den griechischen Bildhauern und großen italienischen Malern unübertrefflich und vollendet gebildet worden. Das Menschengeschlecht nimmt täglich an Schönheit ab, und es kann deshalb nie ein anderes besseres Ideal aufgestellt werden. Insofern aber das Innerste des menschlichen Wesens in die Erscheinung leuchtet, kann über die christliche Skulptur und Malerei nicht hinaus gegangen werden. Nur der realistischen bildenden Kunst bleibt Raum zur Hervorhebung großer geschichtlicher Momente und der Darstellung großer Männer.

In der Musik darf man billig, nach Bach, Händel, Gluck, Haydn, Mozart und Beethoven, eine Weiterbildung nur in engen Grenzen zugeben.

Nur der Dichtkunst bleibt noch ein hohes Ziel. Sie hat neben den optimistischen Faust, der, thätig und schaffend, im Leben an sich scheinbare Befriedigung fand:

> Den letzten, schlechten, leeren Augenblick
> Der Arme wünscht ihn fest zu halten!

den [illegible] zu [illegible], der sich bei einer [illegible] er- [illegible]. Den genauen Meister wird ich [illegible] finden. —

Die Naturwissenschaften haben noch ein weites Arbeitsfeld vor sich, aber sie müssen und werden zu einem Abschluß kommen. Die Kunst kann erschöpft werden, denn sie ist nicht unerschöpflich, und [illegible] was immer auch den Namen [illegible] [illegible].

Die Religion wird, in dem Maße als die Wissenschaft wächst, immer weniger Bekenner finden. Die Verbindung des Rationalismus mit der Religion (Deutsch-Katholicismus, Alt-Katholicismus, Neu-Protestantismus, Reform-Judenthum ec.) beschleunigt ihren Untergang und führt zum Unglauben wie der Rationalismus.

Das reine Wissen dagegen gefährdet nicht den Glauben, sondern ist seine [illegible]; denn die reine Philosophie ist die durch die Vernunft gefundene, im Grunde aber doch nur bestätigte Religion der Liebe. Das reine Wissen ist deshalb nicht der Gegensatz des Glaubens. Früher mußte man, wegen mangelnder Erkenntniß, an die Erlösung der Menschen glauben; jetzt weiß man, daß die Menschheit erlöst wird.

Man kann auch die Bewegung der Menschheit, mit Absicht auf die [illegible] des Denkens auf dem [illegible], bestimmen als Bewegung durch den Aberglauben (Furcht) zum Glauben (selige [illegible]), durch diesen zum Unglauben (trostlose Oede) und durch den Unglauben schließlich zum reinen Wissen (moralische Liebe).

Die Philosophie selbst endlich wird gleichfalls einen Abschluß finden. Ihr Endglied wird die absolute Philosophie sein.

> Wenn einmal die absolute Philosophie gefunden wird, dann ist die rechte Zeit für den jüngsten Tag gekommen,

ruft Riehl scherzhaft aus. Wir heben das kecke Wort mit Ernst auf.

So tendirt Alles auch auf geistigem Gebiete nach Vollendung, nach Abschluß, nach reiner Arbeit.

Darin aber werden sich die folgenden Perioden von den vergangenen unterscheiden, daß Kunst und Wissenschaft immer tiefer in das Volk eindringen werden, bis die ganze Menschheit von ihnen [illegible]drungen ist. Das Verständniß für die Werke der genialen [illegible]r wird immer entwickelter werden. Dadurch wird die aesthe-

tische Freude häufiger in das Leben jedes Menschen treten und sein Charakter immer mehr Maß gewinnen. Die Wissenschaft wird ferner Gemeingut und die Aufklärung der Massen zur Thatsache werden.

47.

Auf diese Weise wird endlich der ideale Staat in die Erscheinung treten.

Was ist der ideale Staat?

Er wird die historische Form sein, welche die ganze Menschheit umfaßt. Wir werden jedoch diese Form nicht näher bestimmen, denn sie ist durchaus Nebensache: die Hauptsache ist der Bürger des idealen Staates.

Er wird sein, was Einzelne seit Beginn der Geschichte gewesen sind: ein durchaus freier Mensch. Er ist dem Zuchtmeister der historischen Gesetze und Formen vollständig entwachsen und steht, frei von allen politischen, ökonomischen und geistigen Fesseln, über dem Gesetz. Zersplittert sind alle äußeren Formen: der Mensch ist vollkommen emancipirt.

Alle Triebfedern sind allmählich aus dem Leben der Menschheit geschwunden: Macht, Eigenthum, Ruhm, Ehe; alle Gefühlsbande sind allmählich zerrissen worden: der Mensch ist matt.

Sein Geist beurtheilt jetzt richtig das Leben und sein Wille entzündet sich an diesem Urtheil. Jetzt erfüllt das Herz nur noch die eine Sehnsucht: ausgestrichen zu sein für immer aus dem großen Buche des Lebens. Und der Wille erreicht sein Ziel: den absoluten Tod.

48.

Im idealen Staate wird die Menschheit das „große Opfer," wie die Inder sagen, bringen, d. h. sterben. In welcher Weise es gebracht werden wird, kann Niemand bestimmen. Es kann auf einem allgemeinen moralischen Beschluß beruhen, der sofort ausgeführt wird, oder dessen Ausführung man der Natur überläßt. Es kann aber auch in anderer Weise bewerkstelligt werden. Jedenfalls wird das Gesetz der geistigen Ansteckung, welches sich so machtvoll beim Auftreten des Christenthums, in den Kreuzzügen (und neuerdings in den Wallfahrten in Frankreich und in der Betseuche in Amerika) offenbarte, die letzten Vorgänge in der Mensch-

heit leiten. Es wird sein wie zur Zeit Dante's, wo das Volk die Straßen von Florenz mit dem Rufe durchzog:

> **Morte alla nostra vita! Evviva la nostra morte!**
> (Tod unserem Leben! Hoch lebe unser Tod!) — — —

Man könnte hier auch die Frage aufwerfen, wann das große Opfer gebracht werden wird.

Blickt man lediglich auf die dämonische Macht des Geschlechtstriebs und die große Liebe zum Leben, welche fast alle Menschen zeigen, so ist man versucht, den Zeitpunkt für die Erlösung der Menschheit in die fernste, fernste Zukunft zu stellen.

Erwägt man dagegen die Stärke der Strömungen auf allen Gebieten des Staates; die Hast und Ungeduld, die jede Brust dämonisch erzittern macht; die Sehnsucht nach Ruhe auf dem Grund der Seele; erwägt man ferner, daß um alle Völker bereits unzerreißbare Fäden gesponnen sind, die sich täglich vermehren, so daß kein Volk mehr einen langsamen, abgeschlossenen Culturgang haben kann; daß wilde Völker, in den Strudel der Civilisation getrieben, in eine am Marke ihrer Kraft zehrende Aufregung kommen, gleichsam fieberkrank werden; erwägt man endlich die ungeheuere Gewalt der geistigen Ansteckung — so giebt man der Civilisation keinen längeren Lauf als ein platonisches Jahr, das man 5000 v. Chr. beginnen lassen kann. Dann aber, wenn man bedenkt, daß hiernach die Menschheit noch über 3000 Jahre sich hinschleppen müßte, läßt man auch diese Bestimmung fallen, und es scheint ein Zeitraum von nur noch wenigen Jahrhunderten der größte zu sein, den man annehmen darf.

49.

Blicken wir zurück, so finden wir bestätigt, daß die Civilisation die Bewegung der ganzen Menschheit und die Bewegung aus dem Leben in den absoluten Tod ist. Sie vollzieht sich in einer einzigen Form, dem Staate, der verschiedene Gestaltungen annimmt, und nach einem einzigen Gesetze, dem Gesetze des Leidens, dessen Folge die Schwächung des Willens und das Wachsthum des Geistes (Umbildung der Bewegungsfactoren) ist. Das Gesetz legt sich in verschiedene Gesetze auseinander, welche ich zusammenstellen

will. Das Schema erhebt indessen durchaus keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

Gesetz der Auswicklung der Individualität;
„ „ geistigen Reibung;
„ „ Gewohnheit;
„ „ Ausbildung des Theils;
„ des Particularismus;
„ der Entfaltung des einfachen Willens;
„ „ Bindung der Willensqualitäten;
„ „ Erblichkeit der Eigenschaften;
„ „ Fäulniß;
„ des Individualismus;
„ der Verschmelzung durch Eroberung;
„ „ Verschmelzung durch Revolution;
„ „ Colonisation (Auswanderung);
„ „ geistigen Befruchtung;
„ „ Völkerrivalität;
„ des socialen Elends;
„ „ Luxus,
„ der Nervosität;
„ „ Nivellirung;
„ „ geistigen Ansteckung;
Nationalitätsgesetz;
Gesetz des Humanismus;
„ der geistigen Emancipation.

Die historischen Formen sind folgende:

Oekonomische	Politische	Geistige
Jägerei	Familie	
Viehzucht	Patriarchat	Naturreligion
Ackerbau, Handel, Gewerbe, Sklaverei	Kastenstaat Despotische Monarchie	Geläuterte Naturreligion Orientalische Kunst
	Griechischer Staat Römische Republik Römisches Kaiserreich	Griechische Kunst Naturwissenschaft Geschichte Philosophie Rechtswissenschaft

Leibeigenschaft, Hörigkeit	Feudalstaat	christliche Kirche " Kunst Scholastische Philosophie
	Absoluter Staat	Evangelische Kirche Renaissance Musik Kritische Philosophie
Capital — Welthandel Industrie	Constitutionelle Monarchie	Moderne Naturwissenschaften Staatswissenschaften Rationalismus Materialismus
Productiv-Associationen	Vereinigte Staaten	Reine Philosophie
|	|	|
Allgemeine Organisation der Arbeit	Idealer Staat	Absolute Philosophie.

50.

Die Menschheit ist zunächst ein Begriff; ihm entspricht in der Wirklichkeit eine Gesammtheit von Individuen, welche allein real sind und sich, vermittelst der Zeugung, im Dasein erhalten. Die Bewegung des *Individuums* aus dem Leben in den Tod giebt, in Verbindung mit seiner Bewegung aus dem Leben in das Leben, die Bewegung aus dem Leben in den *relativen* Tod, welche jedoch, da in diesen kontinuirlichen Uebergängen der Wille geschwächt und die Intelligenz gestärkt wird, auf dem Grunde die spiralförmige Bewegung aus dem Leben in den *absoluten* Tod ist.

Die *Menschheit* muß dieselbe Bewegung haben, da sie ja nichts weiter ist, als die Gesammtheit der Individuen. Jede Definition ihrer Bewegung, welche den absoluten Tod nicht als Zielpunkt enthält, ist zu kurz, weil sie nicht sämmtliche Vorgänge deckt. Wäre die wahre Bewegung nicht deutlich zn erkennen, so müßte die immanente Philosophie den absoluten Tod, als Zielpunkt, postuliren.

Alle individuellen Lebensläufe: die kurze Lebenszeit von Kindern, von Erwachsenen, die der Tod vernichtet, ehe sie zeugen konnten, und die lange Lebenszeit solcher Menschen, welche auf die Kinder ihrer Kindeskinder blicken, müssen sich, wie auch alle Lebensläufe

von Menschengruppen (von Indianerstämmen, Südsee-Insulanern) zwanglos in die aufgestellte Bewegung der Menschheit einreihen lassen. Ist dies in einem einzigen Falle nicht thunlich, so ist die Definition falsch.

Die Bewegung der Menschheit aus dem Sein in das Nichtsein deckt nun alle, alle besonderen Bewegungen. Der Denker, der sie erkannt hat, wird kein Blatt der Geschichte mehr mit Erstaunen lesen, noch wird er klagen. Er wird weder fragen: was haben die Einwohner Sodom's und Gomorrha's verschuldet, daß sie untergehen mußten? was haben die 30,000 Menschen verschuldet, die das Erdbeben von Riobomba in wenigen Minuten vernichtete? was die 40,000 Menschen, welche bei der Zerstörung Sidon's den Flammentod fanden? noch wird er klagen über die Millionen Menschen, welche die Völkerwanderung, die Kreuzzüge und alle Kriege in die Nacht des Todes gestoßen haben. Die ganze Menschheit ist der Vernichtung geweiht.

Die Bewegung selbst unserer Gattung resultirt (wenn wir von den sonstigen Einflüssen der Natur absehen) aus den Bestrebungen aller Menschen, wie ich am Anfang der Politik bereits sagte. Sie entsteht aus den Bewegungen der Guten und Schlechten, der Weisen und Narren, der Begeisterten und Kalten, der Kühnen und Verzagten, und kann deshalb kein moralisches Gepräge tragen. Sie erzeugt in ihrem Verlauf Gute und Schlechte, Weise und Narren, Moralisch-Begeisterte und Verruchte, weise Helden und Bösewichter, Erzschelme und Heilige, und erzeugt sich wiederum aus den Bewegungen dieser. An ihrem Ende aber stehen nur noch Müde, Ermattete, Todtmüde und Flügellahme.

Und dann senkt sich die stille Nacht des absoluten Todes auf Alle. Wie sie Alle, im Moment des Uebergangs, selig erbeben werden: sie sind erlöst, erlöst für immer!

Metaphysik.

Ich danke, Götter,
Daß ihr mich ohne Kinder auszurotten
Beschlossen habt. — Und laß dir rathen, habe
Die Sonne nicht zu lieb und nicht die Sterne,
Komm, folge mir in's dunkle Reich hinab.
— — — — — — — —
Komm kinderlos und schuldlos mit hinab!

Goethe.

getrieben vom Genius der Menschheit, die künstlichen Dämme einreißen, und es wird in jedem Staate eine einzige nivellirte Gesellschaft vorhanden sein.

45.

Es ist klar, daß die sociale Frage nicht vorhanden, eine Lösung derselben also gar nicht zu erstreben wäre, wenn alle Menschen Weise (oder auch nur gute Christen) wären; aber eben weil die Menschen alle Weise werden sollen, da sie nur als solche Erlösung finden können, ist die sociale Frage vorhanden und muß gelöst werden.

Jetzt nehmen wir den höchsten Standpunkt ein.

Es ist die größte Thorheit zu sagen, daß die socialen Zustände keiner durchgreifenden Verbesserung fähig seien. Aber ebenso thöricht ist es zu sagen, daß eine radicale Veränderung derselben ein Schlaraffenleben begründen würde.

Gearbeitet muß immer werden, aber die Organisation der Arbeit muß eine solche sein, daß Jedem alle Genüsse, welche die Welt bieten kann, zugänglich sind.

Im Wohlleben liegt kein Glück und keine Befriedigung; folglich ist es auch kein Unglück, dem Wohlleben entsagen zu müssen. Aber es ist ein großes Unglück, ein Glück in das Wohlleben zu setzen und nicht erfahren zu können, daß kein Glück darin liegt.

Und dieses Unglück, das nagende und das Herz durchzuckende, ist die treibende Kraft im Leben der niederen Volksgruppen, welche sie auf den Weg der Erlösung peitscht. Es verzehren sich die Armen in Sehnsucht nach den Häusern, den Gärten, den Gütern, den Reitpferden, den Carossen, dem Champagner, den Brillanten und Töchtern der Reichen.

Nun gebt ihnen all diesen Tand und sie werden wie aus den Wolken fallen. Dann werden sie klagen: wir haben geglaubt, so glücklich zu sein, und es hat sich in uns Nichts wesentlich geändert.

Satt von allen Genüssen, welche die Welt bieten kann, müssen erst alle Menschen sein, ehe die Menschheit reif für die Erlösung werden kann, und da ihre Erlösung ihre Bestimmung ist, so müssen die Menschen satt werden, und die Sättigung führt nur die gelöste sociale Frage herbei.

So läßt sich der Erfolg der socialen Bewegung aus der Gerechtigkeit (Humanität), aus der rein politischen Rivalität der Nationen, aus der Fäulniß im Staate selbst und aus dem allgemeinen Schicksal der Menschheit ableiten. Die moderne sociale Bewegung ist eine nothwendige Bewegung, und wie sie mit Nothwendigkeit aufgetreten ist, so wird sie auch mit Nothwendigkeit zum Ziele kommen: zum idealen Staate.

46.

Im Bisherigen haben wir, im Allgemeinen, die Veränderungen zu bestimmen gesucht, welche auf politischem und ökonomischem Gebiete eintreten werden; jetzt wollen wir die Entwicklung des rein geistigen Lebens in der Zukunft verfolgen.

Nehmen wir die Kunst zuerst.

Der Kunst kann man nur eine beschränkte Weiterbildung zusprechen. In der Architektur ist das Formal-Schöne des Raumes, durch orientalische, griechische, römische, maurische und gothische Kunst, fast, wenn nicht ganz, erschöpft. Nur die Combination der Formen und die Verschiebung der Maßverhältnisse bieten einen kleinen Spielraum.

Die Schönheit der menschlichen Gestalt ist von den griechischen Bildhauern und großen italienischen Malern unübertrefflich und vollendet gebildet worden. Das Menschengeschlecht nimmt täglich an Schönheit ab, und es kann deshalb nie ein anderes besseres Ideal aufgestellt werden. Insofern aber das Innerste des menschlichen Wesens in die Erscheinung leuchtet, kann über die christliche Skulptur und Malerei nicht hinaus gegangen werden. Nur der realistischen bildenden Kunst bleibt Raum zur Hervorhebung großer geschichtlicher Momente und der Darstellung großer Männer.

In der Musik darf man billig, nach Bach, Händel, Gluck, Haydn, Mozart und Beethoven, eine Weiterbildung nur in engen Grenzen zugeben.

Nur der Dichtkunst bleibt noch ein hohes Ziel. Sie hat neben den optimistischen Faust, der, thätig und schaffend, im Leben an sich scheinbare Befriedigung fand:

Den letzten, *schlechten*, leeren Augenblick
Der Arme wünscht ihn fest zu halten!

den pessimistischen zu stellen, der sich den echten Seelenfrieden erkämpfte. Der geniale Meister wird sich hierzu finden. —

Die Naturwissenschaften haben noch ein weites Arbeitsfeld vor sich; aber sie müssen und werden zu einem Abschlusse kommen. Die Natur kann ergründet werden, denn sie ist rein immanent, und nichts Transscendentes, was immer auch sein Name sei, greift, coexistirend mit ihr, in sie ein.

Die Religion wird, in dem Maße als die Wissenschaft wächst, immer weniger Bekenner finden. Die Verbindung des Rationalismus mit der Religion (Deutsch-Katholicismus, Alt-Katholicismus, Neu-Protestantismus, Reform-Judenthum 2c.) beschleunigt ihren Untergang und führt zum Unglauben wie der Materialismus.

Das reine Wissen dagegen zerstört nicht den Glauben, sondern ist seine Metamorphose; denn die reine Philosophie ist die durch die Vernunft geläuterte, im Grunde aber doch nur bestätigte Religion der Liebe. Das reine Wissen ist deshalb nicht der Gegensatz des Glaubens. Früher mußte man, wegen unreifer Erkenntniß, an die Erlösung der Menschheit glauben; jetzt weiß man, daß die Menschheit erlöst wird.

Man kann auch die Bewegung der Menschheit, mit Absicht auf die Haupteinwirkung des Denkens auf den Willen, bestimmen als Bewegung durch den Aberglauben (Furcht) zum Glauben (selige Verinnerlichung), durch diesen zum Unglauben (trostlose Oede) und durch den Unglauben schließlich zum reinen Wissen (moralische Liebe).

Die Philosophie selbst endlich wird gleichfalls einen Abschluß finden. Ihr Endglied wird die absolute Philosophie sein.

> Wenn einmal die absolute Philosophie gefunden wird, dann ist die rechte Zeit für den jüngsten Tag gekommen,

ruft Riehl scherzhaft aus. Wir heben das kecke Wort mit Ernst auf.

So tendirt Alles auch auf geistigem Gebiete nach Vollendung, nach Abschluß, nach reiner Arbeit.

Darin aber werden sich die folgenden Perioden von den vergangenen unterscheiden, daß Kunst und Wissenschaft immer tiefer in das Volk eindringen werden, bis die ganze Menschheit von ihnen durchdrungen ist. Das Verständniß für die Werke der genialen Künstler wird immer entwickelter werden. Dadurch wird die aesthe-

tische Freude häufiger in das Leben jedes Menschen treten und sein Charakter immer mehr Maß gewinnen. Die Wissenschaft wird ferner Gemeingut und die Aufklärung der Massen zur Thatsache werden.

47.

Auf diese Weise wird endlich der ideale Staat in die Erscheinung treten.

Was ist der ideale Staat?

Er wird die historische Form sein, welche die ganze Menschheit umfaßt. Wir werden jedoch diese Form nicht näher bestimmen, denn sie ist durchaus Nebensache: die Hauptsache ist der Bürger des idealen Staates.

Er wird sein, was Einzelne seit Beginn der Geschichte gewesen sind: ein durchaus freier Mensch. Er ist dem Zuchtmeister der historischen Gesetze und Formen vollständig entwachsen und steht, frei von allen politischen, ökonomischen und geistigen Fesseln, über dem Gesetz. Zersplittert sind alle äußeren Formen: der Mensch ist vollkommen emancipirt.

Alle Triebfedern sind allmählich aus dem Leben der Menschheit geschwunden: Macht, Eigenthum, Ruhm, Ehe; alle Gefühlsbande sind allmählich zerrissen worden: der Mensch ist matt.

Sein Geist beurtheilt jetzt richtig das Leben und sein Wille entzündet sich an diesem Urtheil. Jetzt erfüllt das Herz nur noch die eine Sehnsucht: ausgestrichen zu sein für immer aus dem großen Buche des Lebens. Und der Wille erreicht sein Ziel: den absoluten Tod.

48.

Im idealen Staate wird die Menschheit das „große Opfer,“ wie die Inder sagen, bringen, d. h. sterben. In welcher Weise es gebracht werden wird, kann Niemand bestimmen. Es kann auf einem allgemeinen moralischen Beschluß beruhen, der sofort ausgeführt wird, oder dessen Ausführung man der Natur überläßt. Es kann aber auch in anderer Weise bewerkstelligt werden. Jedenfalls wird das Gesetz der geistigen Ansteckung, welches sich so machtvoll beim Auftreten des Christenthums, in den Kreuzzügen (und neuerdings in den Wallfahrten in Frankreich und in der Betseuche in Amerika) offenbarte, die letzten Vorgänge in der Mensch-

heit leiten. Es wird sein wie zur Zeit Dante's, wo das Volk die Straßen von Florenz mit dem Rufe durchzog:

> **Morte alla nostra vita! Evviva la nostra morte!**
> (Tod unserem Leben! Hoch lebe unser Tod!) — — —

Man könnte hier auch die Frage aufwerfen, wann das große Opfer gebracht werden wird.

Blickt man lediglich auf die dämonische Macht des Geschlechtstriebs und die große Liebe zum Leben, welche fast alle Menschen zeigen, so ist man versucht, den Zeitpunkt für die Erlösung der Menschheit in die fernste, fernste Zukunft zu stellen.

Erwägt man dagegen die Stärke der Strömungen auf allen Gebieten des Staates; die Hast und Ungeduld, die jede Brust dämonisch erzittern macht; die Sehnsucht nach Ruhe auf dem Grund der Seele; erwägt man ferner, daß um alle Völker bereits unzerreißbare Fäden gesponnen sind, die sich täglich vermehren, so daß kein Volk mehr einen langsamen, abgeschlossenen Culturgang haben kann; daß wilde Völker, in den Strudel der Civilisation getrieben, in eine am Marke ihrer Kraft zehrende Aufregung kommen, gleichsam fieberkrank werden; erwägt man endlich die ungeheuere Gewalt der geistigen Ansteckung — so giebt man der Civilisation keinen längeren Lauf als ein platonisches Jahr, das man 5000 v. Chr. beginnen lassen kann. Dann aber, wenn man bedenkt, daß hiernach die Menschheit noch über 3000 Jahre sich hinschleppen müßte, läßt man auch diese Bestimmung fallen, und es scheint ein Zeitraum von nur noch wenigen Jahrhunderten der größte zu sein, den man annehmen darf.

49.

Blicken wir zurück, so finden wir bestätigt, daß die Civilisation die Bewegung der ganzen Menschheit und die Bewegung aus dem Leben in den absoluten Tod ist. Sie vollzieht sich in einer einzigen Form, dem Staate, der verschiedene Gestaltungen annimmt, und nach einem einzigen Gesetze, dem Gesetze des Leidens, dessen Folge die Schwächung des Willens und das Wachsthum des Geistes (Umbildung der Bewegungsfactoren) ist. Das Gesetz legt sich in verschiedene Gesetze auseinander, welche ich zusammenstellen

will. Das Schema erhebt indessen durchaus keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

Gesetz der Auswicklung der Individualität;
" " geistigen Reibung;
" " Gewohnheit;
" " Ausbildung des Theils;
" des Particularismus;
" der Entfaltung des einfachen Willens;
" " Bindung der Willensqualitäten;
" " Erblichkeit der Eigenschaften;
" " Fäulniß;
" des Individualismus;
" der Verschmelzung durch Eroberung;
" " Verschmelzung durch Revolution;
" " Colonisation (Auswanderung);
" " geistigen Befruchtung;
" " Völkerrivalität;
" des socialen Elends;
" " Luxus,
" der Nervosität;
" " Nivellirung;
" " geistigen Ansteckung;
Nationalitätsgesetz;
Gesetz des Humanismus;
" der geistigen Emancipation.

Die historischen Formen sind folgende:

Oekonomische	Politische	Geistige
Jägerei	Familie	
Viehzucht	Patriarchat	Naturreligion
Ackerbau, Handel, Gewerbe, Sklaverei	Kastenstaat Despotische Monarchie	Geläuterte Naturreligion Orientalische Kunst
	Griechischer Staat Römische Republik Römisches Kaiserreich	Griechische Kunst Naturwissenschaft Geschichte Philosophie Rechtswissenschaft

Leibeigenschaft, Hörigkeit	Feudalstaat	christliche Kirche „ Kunst Scholastische Philosophie
	Absoluter Staat	Evangelische Kirche Renaissance Musik Kritische Philosophie
Capital — Welthandel Industrie	Constitutionelle Monarchie	Moderne Naturwissenschaften Staatswissenschaften Rationalismus Materialismus
Productiv-Associationen	Vereinigte Staaten	Reine Philosophie
|	|	|
Allgemeine Organisation der Arbeit	Idealer Staat	Absolute Philosophie.

50.

Die Menschheit ist zunächst ein Begriff; ihm entspricht in der Wirklichkeit eine Gesammtheit von Individuen, welche allein real sind und sich, vermittelst der Zeugung, im Dasein erhalten. Die Bewegung des Individuums aus dem Leben in den Tod giebt, in Verbindung mit seiner Bewegung aus dem Leben in das Leben, die Bewegung aus dem Leben in den relativen Tod, welche jedoch, da in diesen kontinuirlichen Uebergängen der Wille geschwächt und die Intelligenz gestärkt wird, auf dem Grunde die spiralförmige Bewegung aus dem Leben in den absoluten Tod ist.

Die Menschheit muß dieselbe Bewegung haben, da sie ja nichts weiter ist, als die Gesammtheit der Individuen. Jede Definition ihrer Bewegung, welche den absoluten Tod nicht als Zielpunkt enthält, ist zu kurz, weil sie nicht sämmtliche Vorgänge deckt. Wäre die wahre Bewegung nicht deutlich zu erkennen, so müßte die immanente Philosophie den absoluten Tod, als Zielpunkt, postuliren.

Alle individuellen Lebensläufe: die kurze Lebenszeit von Kindern, von Erwachsenen, die der Tod vernichtet, ehe sie zeugen konnten, und die lange Lebenszeit solcher Menschen, welche auf die Kinder ihrer Kindeskinder blicken, müssen sich, wie auch alle Lebensläufe

von Menschengruppen (von Indianerstämmen, Südsee-Insulanern) zwanglos in die aufgestellte Bewegung der Menschheit einreihen lassen. Ist dies in einem einzigen Falle nicht thunlich, so ist die Definition falsch.

Die Bewegung der Menschheit aus dem Sein in das Nichtsein deckt nun alle, alle besonderen Bewegungen. Der Denker, der sie erkannt hat, wird kein Blatt der Geschichte mehr mit Erstaunen lesen, noch wird er klagen. Er wird weder fragen: was haben die Einwohner Sodom's und Gomorrha's verschuldet, daß sie untergehen mußten? was haben die 30,000 Menschen verschuldet, die das Erdbeben von Riobomba in wenigen Minuten vernichtete? was die 40,000 Menschen, welche bei der Zerstörung Sidon's den Flammentod fanden? noch wird er klagen über die Millionen Menschen, welche die Völkerwanderung, die Kreuzzüge und alle Kriege in die Nacht des Todes gestoßen haben. Die ganze Menschheit ist der Vernichtung geweiht.

Die Bewegung selbst unserer Gattung resultirt (wenn wir von den sonstigen Einflüssen der Natur absehen) aus den Bestrebungen aller Menschen, wie ich am Anfang der Politik bereits sagte. Sie entsteht aus den Bewegungen der Guten und Schlechten, der Weisen und Narren, der Begeisterten und Kalten, der Kühnen und Verzagten, und kann deshalb kein moralisches Gepräge tragen. Sie erzeugt in ihrem Verlauf Gute und Schlechte, Weise und Narren, Moralisch-Begeisterte und Verruchte, weise Helden und Bösewichter, Erzschelme und Heilige, und erzeugt sich wiederum aus den Bewegungen dieser. An ihrem Ende aber stehen nur noch Müde, Ermattete, Todtmüde und Flügellahme.

Und dann senkt sich die stille Nacht des absoluten Todes auf Alle. Wie sie Alle, im Moment des Uebergangs, selig erbeben werden: sie sind erlöst, erlöst für immer!

Metaphysik.

Ich danke, Götter,
Daß ihr mich ohne Kinder auszurotten
Beschlossen habt. — Und laß dir rathen, habe
Die Sonne nicht zu lieb und nicht die Sterne,
Komm, folge mir in's dunkle Reich hinab.
— — — — — — — —
Komm kinderlos und schuldlos mit hinab!

Goethe.

1.

Die immanente Philosophie, welche im Bisherigen nur aus zwei Quellen: der Natur im weitesten Sinne und dem Selbstbewußtsein, geschöpft hat, betritt nicht ihre letzte Abtheilung, die Metaphysik, um, aller Fesseln ledig, „mit Vernunft rasen“ zu können. — In der Metaphysik stellt sie sich einfach auf den höchsten immanenten Standpunkt. Sie hat seither den für jede Disciplin höchsten Beobachtungsort, von wo sie das ganze abgesteckte Gebiet überschauen konnte, eingenommen; wollte sie jedoch den Blick jenseit der Abgrenzung schweifen lassen, so nahmen ihr höhere Berge die Fernsicht. Nun aber steht sie auf dem höchsten Gipfel: sie steht über allen Disciplinen, d. h. sie blickt über die ganze Welt und faßt Alles in einen Gesichtspunkt zusammen.

Die Redlichkeit des Forschens wird uns also auch in der Metaphysik nicht verlassen.

Weil nun die immanente Philosophie in den einzelnen Lehren zwar stets einen richtigen, aber immerhin einseitigen Standpunkt einnahm, so mußte auch manches Resultat einseitig sein. Wir haben demnach nicht nur in der Metaphysik der Pyramide den Schlußstein aufzusetzen, sondern auch halben Resultaten die Ergänzung zu geben und eckig vorspringende zu glätten. Oder genauer: wir haben, vom höchsten immanenten Standpunkte aus, das ganze immanente Gebiet, von seiner Entstehung an bis zur Gegenwart, nochmals zu betrachten nnd seine Zukunft kalt zu beurtheilen.

2.

Wir haben schon in der Analytik, die Entwicklungsreihen der Dinge (an der Hand der Zeit) a parte ante verfolgend, eine einfache vorweltliche Einheit gefunden, vor welcher unser Erkenntnißvermögen vollständig erlahmte. Wir bestimmten sie, nach den einzelnen Erkenntnißvermögen, negativ als unthätig: ausdehnungslos, unter-

schiedslos, unzersplittert, bewegungslos, zeitlos. Dann stellten wir uns nochmals in der Physik vor diese Einheit, hoffend, sie im Spiegel der inzwischen gefundenen Principien, Wille und Geist, zu erblicken, aber auch hier waren unsere Bemühungen vollständig erfolglos: Nichts zeigte sich in unserem Spiegel. Wir mußten sie deshalb auch hier wieder nur negativ bestimmen: als einfache Einheit in Ruhe und Freiheit, die weder Wille noch Geist, noch ein Ineinander von Willen und Geist war.

Dagegen erlangten wir drei außerordentlich wichtige positive Resultate. Wir erkannten, daß diese einfache Einheit, Gott, sich in eine Welt zersplitternd, vollständig verschwand und unterging; ferner, daß die aus Gott entstandene Welt, eben wegen ihres Ursprungs aus einer einfachen Einheit, in einem durchweg dynamischen Zusammenhang steht, und in Verbindung damit, daß die continuirlich aus der Wirksamkeit aller Einzelwesen sich erzeugende Bewegung das Schicksal sei; endlich, daß die vorweltliche Einheit existirte.

Die Existenz war das dünne Fädchen, welches den Abgrund zwischen immanentem und transscendentem Gebiete überbrückte, und an sie haben wir uns zunächst zu halten.

Die einfache Einheit existirte: mehr können wir von ihr in keiner Weise prädiciren. Welcher Art diese Existenz, dieses Sein, war, ist uns ganz verhüllt. Wollen wir es dennoch näher bestimmen, so müssen wir wieder zur Negation unsere Zuflucht nehmen und aussagen, daß es keine Aehnlichkeit mit irgend einem uns bekannten Sein hat, denn alles Sein, das wir kennen, ist bewegtes Sein, ist ein Werden, während die einfache Einheit bewegungslos, in absoluter Ruhe, war. Ihr Sein war Uebersein.

Unsere positive Erkenntniß, daß die einfache Einheit existirte, bleibt dadurch völlig unberührt; denn die Negation trifft nicht die Existenz an sich, sondern nur die Art der Existenz, welche wir uns nicht faßlich machen können.

Aus dieser positiven Erkenntniß, daß die einfache Einheit existirte, fließt nun von selbst die andere, sehr wichtige, daß die einfache Einheit auch ein bestimmtes Wesen haben mußte, denn jede Existentia setzt eine Essentia, und es ist schlechterdings undenkbar, daß eine vorweltliche Einheit existirt habe, aber an sich wesenlos, d. h. Nichts gewesen sei.

Aber von dem Wesen, der Essentia Gottes, können wir uns, wie von seiner Existentia, auch nicht die allergeringste Vorstellung machen. Alles, was wir in der Welt als Wesen der Einzeldinge erfassen und erkennen, ist untrennbar mit der Bewegung verbunden, und Gott ruhte. Wollen wir dennoch sein Wesen bestimmen, so kann dies nur negativ geschehen, und wir müssen aussagen, daß das Wesen Gottes ein für uns unfaßbares, aber in sich ganz bestimmtes Ueberwesen war.

Auch unsere positive Erkenntniß, daß die einfache Einheit ein bestimmtes Wesen hatte, bleibt durch diese Negation ganz unberührt.

So weit ist Alles klar. Aber es scheint auch, als ob die menschliche Weisheit hier ein Ende habe und der Zerfall der Einheit in die Vielheit schlechterdings unergründlich sei.

Wir stehen indessen nicht ganz hülflos da. Wir haben eben den Zerfall der Einheit in die Vielheit, den Uebergang des transscendenten Gebietes in das immanente, den Tod Gottes und die Geburt der Welt. Wir stehen vor einer That, der ersten und einzigen That der einfachen Einheit. Auf das transscendente Gebiet folgte das immanente, es ist etwas geworden, was vorher nicht gewesen ist: sollte hier nicht die Möglichkeit vorliegen, die That selbst zu ergründen, ohne phantastisch zu werden und uns in elenden Träumereien zu ergehen? Wir wollen recht vorsichtig sein.

3.

Allerdings stehen wir vor einem Vorgang, den wir nicht anders auffassen können, denn als eine That; auch sind wir durchaus berechtigt, denselben so zu nennen, denn wir stehen ja noch ganz auf immanentem Gebiete, das nichts Anderes, als eben diese That ist.

Fragen wir jedoch nach den Factoren, welche diese That hervorbrachten, so verlassen wir das immanente Gebiet und befinden uns auf dem „uferlosen Ocean" des transscendenten, welcher uns verboten ist, deshalb verboten, weil alle unsere Erkenntnißvermögen auf ihm erlahmen.

Auf immanentem Gebiete, in der Welt sind uns die Factoren (an sich) irgend einer That immer bekannt: wir haben stets einerseits einen individuellen Willen von ganz bestimmtem Charakter und andererseits ein zureichendes Motiv. Wollten wir nun diese unumstößliche Thatsache in der vorliegenden Frage benutzen, so müßten

wir einfach die Welt als eine That bezeichnen, welche einem göttlichen Willen und einer göttlichen Intelligenz entsprungen ist, d. h. wir würden uns in vollständigen Widerspruch mit den Ergebnissen der immanenten Philosophie setzen; denn wir haben gefunden, daß die einfache Einheit weder Wille, noch Geist, noch ein Ineinander von Willen und Geist war; oder, mit Worten Kant's, wir würden immanente Principien, auf die willkürlichste und sophistischeste Weise, zu constitutiven auf transscendentem Gebiete machen, welches toto genere vom immanenten verschieden ist.

Aber hier öffnet sich uns auch mit einem Male ein Ausweg, den wir ohne Bedenken betreten dürfen.

4.

Wir stehen, wie gesagt, vor einer That der einfachen Einheit. Wollten wir diese That schlechthin einen motivirten Willensact nennen, wie alle uns bekannten Thaten in der Welt, so würden wir unserem Berufe untreu werden, die Wahrheit verrathen und einfältige Träumer sein; denn wir dürfen Gott weder Willen, noch Geist zusprechen. Die immanenten Principien, Wille und Geist, können schlechterdings nicht auf das vorweltliche Wesen übertragen werden, wir dürfen sie nicht zu constitutiven Principien für die Ableitung der That machen.

Dagegen dürfen wir dieselben zu regulativen Principien für „die bloße Beurtheilung" der That machen, d. h. wir dürfen uns die Entstehung der Welt dadurch zu erklären versuchen, daß wir sie auffassen, als ob sie ein motivirter Willensact gewesen sei.

Der Unterschied springt sofort in die Augen.

Im letzteren Falle urtheilen wir nur problematisch, nach Analogie mit den Thaten in dieser Welt, ohne über das Wesen Gottes irgend ein apodiktisches Urtheil, in toller Anmaßung, abzugeben. Im ersteren Falle dagegen wird ohne Weiteres behauptet, das Wesen Gottes sei, wie das des Menschen, eine untrennbare Verbindung von Willen und Geist gewesen. Ob man dies sagt, oder sich verschleierter ausdrückt und den Willen Gottes potentia-Willen, ruhenden, unthätigen Willen, den Geist Gottes potentia-Geist, ruhenden, unthätigen Geist nennt — immer schlägt man den Resultaten redlicher Forschung in's Gesicht: denn mit dem Willen ist die Bewegung gesetzt und der Geist ist ausgeschiedener Wille mit einer

besonderen Bewegung. Ein ruhender Wille ist eine contradictio in adjecto und trägt das Brandmal des logischen Widerspruchs.

5.

Wir betreten demnach keinen verbotenen Weg, wenn wir die That Gottes auffassen, als ob sie ein motivirter Willensact gewesen sei, und mithin dem Wesen Gottes vorübergehend, lediglich zur Beurtheilung der That, Willen und Geist zusprechen.

Daß wir ihm Willen und Geist zusprechen müssen, und nicht Willen allein, ist klar, denn Gott war in absoluter Einsamkeit, und Nichts existirte neben ihm. Von außen konnte er mithin nicht motivirt werden, sondern nur durch sich selbst. In seinem Selbstbewußtsein spiegelte sich nur sein Wesen und dessen Existenz, nichts weiter.

Hieraus ergiebt sich mit logischem Zwang, daß die Freiheit Gottes (das liberum arbitrium indifferentiae) sich nur in einer einzigen Wahl geltend machen konnte: nämlich entweder zu bleiben, wie er war, oder nicht zu sein. Wohl hatte er auch die Freiheit, anders zu sein, aber nach allen Richtungen dieses Andersseins mußte die Freiheit latent bleiben, weil wir uns kein vollkommeneres und besseres Sein denken können, als das einer einfachen Einheit.

Es war mithin Gott nur eine einzige That möglich, und zwar eine freie That, weil er unter keinerlei Zwang stand, weil er sie ebenso gut unterlassen, wie ausführen konnte, nämlich einzugehen in das absolute Nichts, in das nihil negativum, d. h. sich vollständig zu vernichten, zu existiren aufzuhören.

Wenn nun dies seine einzig mögliche That war und wir dagegen vor einer ganz anderen That, der Welt, stehen, deren Sein ein beständiges Werden ist, so wirft sich uns die Frage entgegen: warum zerfloß nicht Gott, wenn er das Nichtsein wollte, sofort in Nichts? Ihr müßt Gott Allmacht zusprechen, denn seine Macht war durch Nichts beschränkt; folglich, wenn er nicht sein wollte, so mußte er auch sofort vernichtet sein. Anstatt dessen entstand eine Welt der Vielheit, eine Welt des Kampfes. Dies ist ein offenbarer Widerspruch. Wie wollt ihr ihn lösen?

Hierauf ist zunächst zu erwiedern: Es ist allerdings einerseits logisch feststehend, daß der einfachen Einheit nur eine einzige That

möglich war: sich vollständig zu vernichten; andererseits beweist die Welt, daß diese That nicht stattfand. Aber dieser Widerspruch kann nur ein scheinbarer sein. Beide Thaten: die logisch allein mögliche und die wirkliche, müssen auf ihrem Grunde zu vereinigen sein. Wie aber?

Es ist klar, daß sie nur dann zu vereinigen sind, wenn nachgewiesen werden kann, daß durch irgend ein Hinderniß die sofortige Vernichtung Gottes unmöglich war.

Wir haben also das Hinderniß zu suchen.

In der obigen Frage hieß es: „ihr müßt Gott Allmacht zusprechen, denn seine Macht war durch Nichts beschränkt." Dieser Satz aber ist in seiner Allgemeinheit falsch. Gott existirte allein, in absoluter Einsamkeit, und es ist folglich richtig, daß er durch nichts außer ihm Befindliches beschränkt war; seine Macht war also in dem Sinne eine Allmacht, als nichts außer ihm Liegendes sie beschränkte. Aber sie war keine Allmacht seiner eigenen Macht gegenüber, oder mit anderen Worten, seine Macht war nicht durch sich selbst zu vernichten, die einfache Einheit konnte nicht durch sich selbst aufhören zu existiren.

Gott hatte die Freiheit, zu sein wie er wollte, aber er war nicht frei von seinem bestimmten Wesen. Gott hatte die Allmacht, seinen Willen, irgendwie zu sein, auszuführen; aber er hatte nicht die Macht, gleich nicht zu sein.

Die einfache Einheit hatte die Macht, in irgend einer Weise anders zu sein, als sie war, aber sie hatte nicht die Macht, plötzlich gar nicht zu sein. Im ersteren Falle verblieb sie im Sein, im letzteren Falle sollte sie nicht sein: da war sie sich aber selbst im Wege; denn wenn wir auch nicht das Wesen Gottes ergründen können, so wissen wir doch, daß es ein bestimmtes Ueberwesen war, und dieses bestimmte Ueberwesen, in einem bestimmten Uebersein ruhend, konnte nicht durch sich selbst, als einfache Einheit, nicht sein. Dies war das Hinderniß.

Die Theologen aller Zeiten haben unbedenklich Gott das Prädikat der Allmacht gegegen, d. h. sie legten ihm die Macht bei, Alles, was er wollte, ausführen zu können. Keiner jedoch dachte hierbei an die Möglichkeit, daß Gott auch wollen könne, selbst zu Nichts zu werden. Diese Möglichkeit hat Keiner je erwogen. Erwägt man sie aber ernstlich, so sieht man, daß in diesem einzigen

Falle Gottes Allmacht, eben durch sich selbst, beschränkt, daß sie keine Allmacht sich selbst gegenüber war.

Die eine That Gottes, der Zerfall in die Vielheit, stellt sich hiernach dar: als die Ausführung der logischen That, des Entschlusses nicht zu sein, oder mit anderen Worten: die Welt ist das Mittel zum Zwecke des Nichtseins, und zwar ist die Welt das einzig mögliche Mittel zum Zwecke. Gott erkannte, daß er nur durch das Werden einer realen Welt der Vielheit, nur über das immanente Gebiet, die Welt, aus dem Uebersein in das Nichtsein treten könne.

Wäre es übrigens nicht klar, daß das Wesen Gottes das Hinderniß für ihn war, sofort in Nichts zu zerfließen, so könnte uns die Unkenntniß des Hindernisses in keiner Weise beunruhigen. Wir müßten dann ein unerkennbares Hinderniß auf transscendentem Gebiete einfach postuliren; denn es wird sich im Weiteren, auf rein immanentem Gebiete, vollkommen überzeugend für Jeden ergeben, daß sich das Weltall thatsächlich aus dem Sein in das Nichtsein bewegt. —

Die Fragen, welche man hier noch aufwerfen könnte, nämlich warum Gott nicht früher das Nichtsein wollte, und warum er überhaupt das Nichtsein dem Uebersein vorgezogen hat, sind ohne alle Bedeutung; denn was die erstere betrifft, so ist „früher" ein Zeitbegriff, der in der Ewigkeit ohne allen und jeden Sinn ist, und die letztere beantwortet die Thatsache der Welt genügend. Es muß wohl das Nichtsein vor dem Uebersein den Vorzug verdient haben, sonst würde es Gott in seiner vollkommenen Weisheit nicht erwählt haben. Und dies um so mehr, wenn man die Qualen der uns bekannten höheren Ideen, der uns am nächsten stehenden Thiere und der Menschen erwägt, mit welchen Qualen das Nichtsein allein erkauft werden kann.

6.

Wir haben nur vorübergehend Willen und Geist dem Wesen Gottes beigelegt und die That Gottes aufgefaßt, als ob sie ein motivirter Willensakt gewesen sei, um ein regulatives Princip zur bloßen Beurtheilung der That zu gewinnen. Wir sind auch auf diesem Wege zum Ziele gelangt, und die speculative Vernunft darf zufrieden sein.

Wir dürfen jedoch unseren eigenthümlichen Standpunkt zwischen immanentem und transscendentem Gebiete (wir hängen am dünnen Fädchen der Existenz über dem bodenlosen Abgrund, der beide Gebiete trennt) nicht eher verlassen, um die feste Welt, den sicheren Boden der Erfahrung, wieder zu betreten, als bis wir nochmals laut erklärt haben, daß das Wesen Gottes weder eine Verbindung von Willen und Geist, wie das des Menschen, noch ein Ineinander von Willen und Geist gewesen ist. Den wahren Ursprung der Welt wird deshalb nie ein menschlicher Geist ergründen können. Das Einzige, was wir thun können und dürfen — von welcher Befugniß wir auch Gebrauch gemacht haben — ist, uns den göttlichen Act nach Analogie mit den Thaten in der Welt zu erschließen, aber immer eingedenk der Thatsache und sie nie aus den Augen verlierend, daß

wir durch einen Spiegel in einem dunklen Wort sehen
(1. Cor. 13.)

und uns nach unserer Fassungsgabe stückweise einen Act zurechtlegen, der, als einheitlicher Act einer einfachen Einheit, nie vom menschlichen Geiste erfaßt werden kann.

Das Resultat der stückweisen Zusammensetzung befriedigt jedoch. Vergessen wir auch nicht, daß wir gleichfalls befriedigt sein könnten, wenn es uns verwehrt wäre, die göttliche That dunkel zu spiegeln; denn das transscendente Gebiet und seine einfache Einheit ist spurlos verschwunden in unserer Welt, in welcher nur individuelle Willen existiren und neben oder hinter welcher Nichts mehr existirt, gerade so wie vor der Welt nur die einfache Einheit existirte. Und diese Welt ist so reich, sie antwortet, redlich befragt, so deutlich und klar, daß der besonnene Denker sich leichten Herzens vom „uferlosen Ocean" abwendet und freudig seine ganze geistige Kraft dem göttlichen Act, dem Buche der Natur, widmet, das zu jeder Zeit offen vor ihm liegt.

7.

Ehe wir weitergehen, wollen wir die Resultate zusammenfassen:

1) Gott wollte das Nichtsein;
2) sein Wesen war das Hinderniß für den sofortigen Eintritt in das Nichtsein;
3) das Wesen mußte zerfallen in eine Welt der Vielheit,

deren Einzelwesen alle das Streben nach dem Nichtsein haben;

4) in diesem Streben hindern sie sich gegenseitig, sie kämpfen mit einander und schwächen auf diese Weise ihre Kraft;
5) das ganze Wesen Gottes ging in die Welt über in veränderter Form, als eine bestimmte Kraftsumme;
6) die ganze Welt, das Weltall, hat Ein Ziel, das Nichtsein, und erreicht es durch continuirliche Schwächung seiner Kraftsumme;
7) jedes Individuum wird, durch Schwächung seiner Kraft, in seinem Entwicklungsgang bis zu dem Punkte gebracht, wo sein Streben nach Vernichtung erfüllt werden kann.

8.

Von diesen Resultaten müssen diejenigen, welche sich auf das immanente Gebiet beziehen, jetzt einer Prüfung unterworfen werden.

Im unorganischen Reich haben wir Gase, Flüssigkeiten und feste Körper.

Das Gas hat nur ein Streben: nach allen Seiten auseinanderzutreten. Könnte es dieses Streben ungehindert ausüben, so würde es nicht vernichtet, aber immer schwächer und schwächer werden; es würde sich immer mehr der Vernichtung nähern, aber sie nie erreichen, oder: das Gas hat das Streben nach Vernichtung, aber es kann sie nicht erlangen.

In diesem Sinne haben wir uns auch den Zustand der Welt in ihren ersten Perioden zu denken. Die Individuen dehnten, als ein feuriger Urnebel in der schnellsten Rotation, ihre Kraftsphäre, die wir, auf subjektive Weise, räumlich nicht bestimmen können, im absoluten Nichts immer weiter aus, unaufhörlich mit einander kämpfend, bis die Ermattung Einzelner so groß wurde, daß sie sich nicht mehr im gasförmigen Zustand erhalten konnten und tropfbar flüssig wurden. Die Physiker sagen: sie verloren im kalten Weltraume einen Theil ihrer Wärme: welche dürftige Erklärung! Sie waren durch ihr Streben selbst und durch den Kampf so geschwächt, daß, wäre ein erkennendes Subjekt gegenwärtig gewesen, es ihr Streben, ihr Wesen, nur noch als Flüssigkeit hätte objektiviren können. —

Die Flüssigkeit hat nur ein Streben: sie will, horizontal

nach allen Seiten auseinanderfließend, nach einem idealen, außer ihr liegenden Punkte. Daß aber das Streben nach einem idealen Punkte ein ganz offen liegendes Streben nach dem Nichtsein ist, ist klar; denn jede Flüssigkeit, der es gelänge, das Ziel ihres Strebens zu erreichen, wäre sofort vernichtet.

In den Perioden der Welt, wo sich gasförmige Individuen in flüssige umänderten, begann die Bildung der Welt-Körper. Sämmtliche Flüssigkeiten hatten immer nur das Streben nach irgend einem bestimmten Mittelpunkte, den sie aber nicht erreichen konnten. Fassen wir unser Sonnensystem allein in's Auge, so war eine einzige ungeheure Gaskugel allseitig eingehüllt in ein feurig-flüssiges Meer (ähnlich einer Seifenblase). Jedes Gas im Inneren hatte das Streben, das Meer zu durchbrechen und nach allen Seiten auseinander zu treten; das Meer dagegen hatte das Streben nach dem Mittelpunkte der Gaskugel. Hieraus resultirte eine außerordentlich große Spannung, ein gewaltiger Druck und Gegendruck, ohne anderes Resultat, als eine allmähliche Schwächung der individuellen Kräfte, bis sich zuletzt eine feste Schale um das Ganze bildete. —

Jeder feste Körper hat nur ein einziges Streben: nach einem außer ihm liegenden idealen Punkt. Auf unserer Erde ist dieser Punkt der ausdehnungslose Mittelpunkt derselben. Könnte irgend ein fester Körper ungehindert bis zum Mittelpunkte der Erde gelangen, so wäre er im Moment, wo er anlangt, vollständig und für immer todt.

Die nächsten Perioden der Welt, welche auf jene folgten, in denen sich um die Weltkörper feste Hüllen gebildet hatten, wurden von großen Umbildungen ausgefüllt. Da die ganze Welt, von Anfang an, in rotirender Bewegung war, so lösten sich die (wohl wenig dichten) festen Körper ab und kreisten, als Ringe, um die Centralsonne, bis sie sich, in weiterer Umbildung, zu Planeten gestalteten, während der Centralkörper, der Kant-Laplace'schen Hypothese gemäß, in continuirlicher weiterer Abkühlung und Zusammenziehung (Schwächung der Kraft) fortfuhr, sich zu verdichten.

9.

Der Urzustand der Welt stellt sich unserem Denken dar: als eine ohnmächtige Sehnsucht der Individuen nach dem absoluten Tode, welche nur theilweise Erfüllung in der immer mehr zunehmenden Schwächung der bestimmten Kraftsumme fand.

Es spiegelt sich in der damaligen Welt, wie auch in jedem Gase unserer heutigen Welt, das transscendente Hinderniß, das Gott an seinem Wesen fand, als er nichtsein wollte, oder auch das retardirende Moment: aus jedem Gase blickt der Reflex des transscendenten Verhängnisses, daß Gott nichtsein wollte, aber nicht sofort Erfüllung finden konnte.

In den nachfolgenden Perioden zeigen sich uns einzelne Individuen, denen wohl die volle und ganze Befriedigung ihrer Sehnsucht geworden wäre, wenn sie ungehindert ihr Ziel hätten erreichen können.

Das jetzige Weltall aber ist gar nicht anders denkbar, denn als eine endliche, aber für unseren Geist unermeßlich große Kugel, mit einer flüssigen oder außerordentlich leichten festen Schale, innerhalb welcher jedes unorganische Individuum gehemmt ist, das Ziel seines Strebens zu erreichen, oder, mit anderen Worten, das Weltall wird durchgängig in einer gewaltigen Spannung erhalten, welche continuirlich die bestimmte Kraftsumme schwächt.

10.

Im ganzen unorganischen Reich des Weltalls ist nichts Anderes vorhanden, als individueller Wille mit einem bestimmten Streben (Bewegung.) Er ist blind, d. h. sein Ziel liegt in seinem Streben, ist in der Bewegung schon von selbst enthalten. Sein Wesen ist reiner Trieb, reiner Wille, immer folgend dem Impulse, den er im Zerfall der Einheit in die Vielheit erhielt.

Wenn wir demnach sagen: das Gas will in indefinitum auseinander treten, die Flüssigkeiten und festen Körper wollen nach einem, außer ihnen liegenden idealen Punkt, so drücken wir damit nur aus, daß ein erkennendes Subjekt, die Richtung des Strebens verfolgend, zu einem bestimmten Ziele kommt. Unabhängig von einem erkennenden Subjekt, hat jeder unorganische Körper nur eine bestimmte Bewegung, ist reiner echter Trieb, ist lediglich blinder Wille.

Und nun frage ich: wie muß sich jetzt der Wille der chemischen Idee im Geiste des Menschen spiegeln? Als Wille zum Leben? In keiner Weise! Allem Bisherigen nach ist er reiner Wille zum Tode.

Dies ist ein sehr wichtiges Ergebniß. Im unorganischen Reich durchweg wird das Leben nicht gewollt, sondern die Vernichtung;

der Tod wird gewollt. Wir haben es überhaupt nur deshalb mit einem Willen zu thun, weil etwas erlangt werden soll, was noch nicht ist, weil ein retardirendes Moment vorhanden ist, das die sofortige Erreichung unmöglich macht. Das Leben wird nicht gewollt, sondern ist nur Erscheinung des Willens zum Tode, und zwar im Urzustande der Welt und in jedem Gase der Gegenwart: Erscheinung des retardirenden Moments im Individuum, und in jeder Flüssigkeit und jedem festen Körper: Erscheinung eines von außen verhinderten Strebens. Deshalb ist auch im unorganischen Reich das Leben des Individuums nicht Mittel zum Zweck, sondern der Kampf überhaupt ist Mittel, resp. die ihn bedingende Vielheit. Das Leben im unorganischen Reich ist immer nur Erscheinung, ist die allmähliche Bewegung der chemischen Ideen zum Tode.

So lange es gasförmige Ideen in der Welt giebt, (und sie überwiegen jetzt noch alle anderen), so lange ist die in der Welt vorhandene Kraftsumme nicht reif für den Tod. Alle Flüssigkeiten und festen Körper sind reif für den Tod, aber das Weltall ist ein festes Ganzes, eine durchweg in dynamischem Zusammenhang stehende Collektiv-Einheit mit einem einzigen Ziele: dem Nichtsein, und deshalb können die Flüssigkeiten und festen Körper nicht eher die Erfüllung ihres Strebens erlangen, als bis sämmtliche Gase so weit geschwächt sind, daß auch sie fest oder flüssig werden, oder mit andern Worten: das Weltall kann nicht eher zu Nichts werden, als bis die ganze in ihm enthaltene Kraftsumme reif für den Tod ist.

Von hier aus nun, mit Absicht auf das Ganze, erscheint das Leben der Flüssigkeiten und festen Körper, also ihr von außen gehemmtes Streben, als Mittel, nämlich als ein Mittel zum Zwecke des Ganzen.

In der Physik haben wir demnach den chemischen Ideen gegenüber einen zu niedrigen Standpunkt eingenommen und nur ein halbes Resultat erlangt. Wir haben das gehemmte Streben aller Ideen ganz richtig als Leben erkannt, aber, da wir dabei stehen blieben, oder besser: ohne Metaphysik dabei stehen bleiben mußten, so irrten wir in der Erklärung des Willens. Die chemische Idee will den Tod, kann ihn jedoch nur durch den Kampf erlangen, und deshalb lebt sie: sie ist in ihrem innersten Kern Wille zum Tode.

11.

Wir treten in das organische Reich. Aus der Physik haben wir uns dabei zu erinnern, daß dasselbe nichts Anderes ist, als eine Form für die Schwächung der im Weltall liegenden Kraftsumme. Jetzt nennen wir es besser: die vollkommenste Form für die Abtödtung der Kraft. Dies genügt uns an dieser Stelle. Im Weiteren werden wir einen Ort finden, wo wir uns nochmals in die Organisation vertiefen und ihre ganze Bedeutung erfassen können.

Die Pflanze wächst, zeugt (auf irgend eine Weise) und stirbt (nach irgend einer Lebensdauer). Sehen wir von allem Besonderen ab, so springt aus hier zuerst hell die große Thatsache des wirklichen Todes in's Auge, der im unorganischen Reich nirgends in die Erscheinung treten konnte. Könnte die Pflanze sterben, wenn sie nicht im tiefsten Kerne ihres Wesens sterben wollte? Sie folgt lediglich ihrem Grundtriebe, der sein ganzes Streben aus der Sehnsucht Gottes nach Nichtsein schöpfte.

Aber der Tod der Pflanze ist nur ein relativer Tod, ihr Streben findet nur theilweise Erfüllung. Sie zeugte, und durch die Zeugung lebt sie fort.

Da nun die Zeugung, die Erhaltung im Leben, zwar von außen veranlaßt wird und von anderen Ideen abhängt, aber im Wesentlichsten der innersten Idee der Pflanze selbst entspringt, so ist das Leben der Pflanze eine ganz andere Erscheinung, als das der chemischen Idee. Während bei dieser das Leben nur Hemmung des Willens zum Tode ist, von innen oder von außen veranlaßt und bedingt, wird in der Pflanze das Leben direkt gewollt. Die Pflanze zeigt uns also Willen zum Leben neben Willen zum Tode, oder besser, weil sie den absoluten Tod will, aber nicht haben kann, will sie das Leben direkt als Mittel zum absoluten Tode, und die Resultirende ist der relative Tod.

Dieses Alles ist Erscheinung ihres Triebs, den keine Erkenntniß leitet, d. h. im erkennenden Subjekt spiegelt sich ihr Trieb in der angegebenen Weise. Die Pflanze ist reiner Wille, reiner Trieb, folgend dem Impulse, den die sie constituirenden einfachen chemischen Ideen im Zerfall der Einheit in die Vielheit erhielten.

In der Physik definirten wir die Pflanze als Willen zum

Leben mit einer bestimmten Bewegung (Wachsthum). Diese Erklärung bedarf der Berichtigung. Die Pflanze ist Wille zum Tode, wie die chemische Idee, **und** Wille zum Leben, und die Resultirende dieser Bestrebungen ist der relative Tod, der ihr auch zu Theil wird.

12.

Das **Thier** ist zunächst Pflanze, und Alles, was wir von dieser sagten, gilt auch von ihm. Es ist als Pflanze Wille zum Tode **und** Wille zum Leben, und es resultirt aus diesen Bestrebungen der relative Tod. Es will das Leben als Mittel zum absoluten Tode.

Das Thier ist aber dann noch eine Verbindung von Willen und Geist (auf einer bestimmten Stufe). Der Wille hat sich theilweise gespalten, und jeder Theil hat eine eigenthümliche gespaltene Bewegung. Hierdurch wird sein Pflanzenleben modificirt.

Der Geist des Thieres nimmt ein Objekt wahr und fühlt instinktiv die Gefahr, welche ihm droht. Das Thier hat bestimmten Objekten gegenüber **instinktive Todesfurcht**.

Wir stehen vor einer außerordentlich merkwürdigen Erscheinung. Das Thier will im tiefsten Innern seines Wesens die Vernichtung, und dennoch fürchtet es den Tod vermöge seines Geistes; denn dieser ist Bedingung, weil das gefährliche Objekt auf irgend eine Weise wahrgenommen werden muß. Wird es nicht wahrgenommen, so bleibt das Thier ruhig und fürchtet den Tod nicht. Wie ist das seltsame Phänomen zu erklären?

Wir haben in der Physik gesehen, daß das Individuum beschränkt ist: es ist nicht vollkommen unabhängig. Es hat nur eine halbe Machtvollkommenheit. Es wirkt auf alle Ideen direkt und indirekt, aber es erfährt auch die Einwirkungen aller anderen Ideen. Es ist das Glied einer im festesten dynamischen Zusammenhang stehenden Collectiv-Einheit und führt deshalb kein durchaus selbständiges, sondern ein **kosmisches** Leben.

So fanden wir auch schon oben, im unorganischen Reich, daß einzelne Individualitäten reif für den Tod sind und erlöschen würden, wenn man ihrem Triebe freie Bahn gäbe. Aber sie müssen, als Mittel für den Zweck des Ganzen, leben.

In gleicher Weise verhält es sich beim Thier. Das Thier ist Mittel zum Zweck des Ganzen, wie das ganze organische Reich nur

ein Mittel für den Zweck des unorganischen ist. Und zwar entspricht seine Beschaffenheit dem bestimmten Zweck, den es erfüllen soll.

Diesen Zweck können wir nun in nichts Anderes setzen, als in eine wirksamere Abtödtung der Kraft, welche nur durch Todesfurcht (intensiveren Willen zum Leben) zu erlangen ist, und welche ihrerseits Mittel für den Zweck des Ganzen, den absoluten Tod, ist.

Während also in der Pflanze noch neben dem Willen zum Tode der Wille zum Leben steht, steht beim Thiere der Wille zum Leben vor dem Willen zum Tode und verhüllt ihn ganz: das Mittel ist vor den Zweck getreten. So will auf der Oberfläche das Thier nur das Leben, ist reiner Wille zum Leben und fürchtet den Tod, den es auf dem Grunde seines Wesens allein will. Denn, frage ich auch hier, könnte das Thier sterben, wenn es nicht sterben wollte?

13.

Der Mensch ist zunächst Thier, und was wir von diesem sagten, das gilt auch von ihm. Als Thier steht in ihm der Wille zum Leben vor dem Willen zum Tode, und das Leben wird dämonisch gewollt und der Tod dämonisch gefürchtet.

Im Menschen hat aber eine weitere Spaltung des Willens und dadurch eine weitere Spaltung der Bewegung stattgefunden. Zur Vernunft, die das Mannigfaltige der Wahrnehmung verbindet, ist das Denken getreten, die reflectirende Vernunft, die Reflexion. Hierdurch wird sein Thierleben wesentlich modificirt und zwar nach zwei ganz verschiedenen Richtungen.

Zunächst wird die Todesfurcht einerseits und die Liebe zum Leben andererseits gesteigert.

Die Todesfurcht wird gesteigert: das Thier kennt den Tod nicht und es fürchtet ihn nur instinktiv, wenn es ein gefährliches Objekt wahrnimmt. Der Mensch dagegen kennt den Tod und weiß, was er zu bedeuten hat. Dann übersieht er die Vergangenheit und blickt in die Zukunft. Hierdurch überblickt er außerordentlich mehr, ich möchte sagen: unendlich mehr Gefahren als das Thier.

Die Liebe zum Leben wird gesteigert: das Thier folgt in der Hauptsache seinen Trieben, die sich auf Hunger, Durst, Schlafbedürfniß und alles zur Brunst Gehörige beschränken. Es lebt in

einem engen Kreise. Dem Menschen dagegen tritt, durch seine Vernunft, das Leben in Formen entgegen, wie Reichthum, Weiber, Ehre, Macht, Ruhm u. s. w., welche seinen Willen zum Leben, zur Begierde nach Leben anfachen. Die reflektirende Vernunft vervielfältigt seine Triebe, steigert sie und sinnt über die Mittel ihrer Befriedigung nach: sie macht die Befriedigung künstlich zu raffinirtem Genusse.

Auf diese Weise wird der Tod aus ganzer Seele gehaßt und beim bloßen Wort krampft sich das Herz der Meisten qualvoll zusammen, und die Todesfurcht wird zur Todesangst und Verzweiflung, wenn die Menschen dem Tode in die Augen starren; dagegen wird das Leben mit Leidenschaft geliebt.

Beim Menschen wird demnach der Wille zum Tode, der Trieb seines innersten Wesens, nicht mehr vom Willen zum Leben einfach verdeckt, wie beim Thier, sondern er verschwindet vollständig in der Tiefe, wo er sich nur, von Zeit zu Zeit, als tiefe Sehnsucht nach Ruhe äußert. Der Wille verliert seinen Zweck vollständig aus Sinn und Augen und klammert sich lediglich an das Mittel.

In der zweiten Richtung aber wird, durch die Vernunft, das Thierleben in einer anderen Weise modificirt. Vor dem Geiste des Denkers steigt, strahlend und leuchtend, aus der Tiefe des Herzens der reine Zweck des Daseins empor, während das Mittel ganz verschwindet. Nun erfüllt das erquickende Bild ganz seine Augen und entzündet seinen Willen: machtvoll lodert die Sehnsucht nach dem Tode auf, und ohne Zaudern ergreift der Wille, in moralischer Begeisterung, das bessere Mittel zum erkannten Zweck, die Virginität. Ein solcher Mensch ist die einzige Idee in der Welt, welche den absoluten Tod, indem sie ihn will, auch erreichen kann.

14.

Fassen wir zusammen, so ist Alles in der Welt Wille zum Tode, der im organischen Reich, mehr oder weniger verhüllt, als Wille zum Leben auftritt. Das Leben wird vom reinen Pflanzentrieb, vom Instinkt und schließlich dämonisch und bewußt gewollt, weil auf diese Weise das Ziel des Ganzen, und damit das Ziel jeder Individualität, schneller erreicht wird.

Am Anfang der Welt war das Leben Erscheinung des Willens

zum Tode, des Strebens der Individuen nach Nichtsein, das durch ein retardirendes Moment in ihnen verlangsamt wurde.

Im gestalteten, durchweg in intensivster Tension erhaltenen Weltall kann man das Leben, mit Absicht auf die chemischen Ideen schlechthin, gehemmtes Streben nach Nichtsein nennen und sagen, daß es sich darstelle als Mittel zum Zweck des Ganzen.

Die Organismen dagegen wollen aus sich selbst das Leben, hüllen ihren Willen zum Tode in Willen zum Leben, d. h. sie wollen aus sich selbst das Mittel, das zunächst sie und durch sie das Ganze zum absoluten Tode führen wird.

Wir haben also doch noch schließlich, auf der Oberfläche, einen Unterschied zwischen dem unorganischen und organischen Reich gefunden, der sehr wichtig ist.

Aber auf dem Grunde sieht der immanente Philosoph im ganzen Weltall nur die tiefste Sehnsucht nach absoluter Vernichtung, und es ist ihm, als höre er deutlich den Ruf, der alle Himmelssphären durchdringt: Erlösung! Erlösung! Tod unserem Leben! und die trostreiche Antwort darauf: ihr werdet Alle die Vernichtung finden und erlöst werden.

15.

Wir haben in der Physik die Zweckmäßigkeit der Natur, welche kein Vernünftiger ableugnen kann, auf die erste Bewegung, den Zerfall der Einheit in die Vielheit, zurückgeführt, von welcher ersten Bewegung alle folgenden nur Fortsetzungen waren und sind. Dies genügte vollkommen. Jetzt aber knüpfen wir die Zweckmäßigkeit unmittelbar an den Entschluß der vorweltlichen Einheit, aus dem Uebersein in das Nichtsein zu treten, an.

Der einfachen Einheit war die sofortige Erreichung des Zieles verwehrt, nicht aber die Erreichung überhaupt. Es war ein Proceß (ein Entwicklungsgang, eine allmähliche Abschwächung) nöthig, und der ganze Verlauf dieses Processes lag virtualiter im Zerfall.

Alles in der Welt hat demnach Ein Ziel, oder besser: für den menschlichen Geist stellt sich die Natur so dar, als ob sie sich einem einzigen Ziele entgegen bewege. Im Grunde aber folgt Alles nur dem ersten blinden Impulse, in welchem das, was wir als Mittel und Zweck auseinander halten müssen, untrennbar vereinigt

lag. Alles in der Welt wird nicht von vorn gezogen oder von oben geleitet, sondern aus sich heraus getrieben.

Auf diese Weise greift Alles ineinander, jedes Ding ist auf das andere angewiesen; alle Individualitäten zwingen und werden gezwungen, und die resultirende Bewegung aus allen Einzelbewegungen ist dieselbe, als ob eine einfache Einheit eine einheitliche Bewegung habe.

Die Teleologie ist ein bloß regulatives Princip für die Beurtheilung des Weltgangs (die Welt wird gedacht: als einem Willen entsprungen, den die höchste Weisheit leitete), verliert aber, selbst als solches, nur dann alles Anstößige, das es von jeher für alle klaren empirischen Köpfe gehabt hat, wenn die Welt auf eine einfache vorweltliche Einheit zurückgeführt wird, welche nicht mehr existirt. Seither hatte man nur die Wahl zwischen zwei Wegen, auf welchen beiden keine Befriedigung zu finden war. Entweder mußte man die Zweckmäßigkeit leugnen, d. h. der Erfahrung in's Gesicht schlagen, um ein spukfreies, rein immanentes Gebiet zu erhalten; oder man mußte der Wahrheit die Ehre geben, d. h. die Zweckmäßigkeit anerkennen, aber dann auch eine Einheit in, über oder hinter der Welt annehmen.

Die immanente Philosophie hat, mit ihrem radicalen Schnitt durch immanentes und transscendentes Gebiet, das Problem in durchaus befriedigender Weise gelöst. Die Welt ist der einheitliche Act einer einfachen Einheit, welche nicht mehr ist, und steht deshalb in einem unlöslichen dynamischen Zusammenhang, aus welchem eine einheitliche Bewegung entsteht.

16.

Wir haben uns jetzt, an der sicheren Hand der gewonnenen Resultate, nochmals in das organische Leben zu versenken.

Die Naturforscher führen das organische Leben auf eine Urzeugung zurück, und die gegenwärtig herrschende Ansicht ist, daß eine generatio aequivoca nicht mehr in der Natur stattfinde.

Wie wir uns aus der Physik erinnern werden, besteht für die immanente Philosophie zwischen unorganischen Körpern und Organismen keine Kluft. Was sie von einander unterscheidet, ist ihre Bewegung. Wollte man eine Kluft annehmen, so wäre sie weder weiter, noch böte sie Grund zu größerem Erstaunen, als die zwischen einem Gase und einer Flüssigkeit.

Die Bewegung des Organismus ist Wachsthum, d. h. Erhaltung und Ausbildung eines bestimmten Typus, durch fortwährende Assimilation und Ausscheidung chemischer Kräfte, welche den Typus constituiren.

Jeder Organismus ist eine abgeschlossene Idee, wie Kupferoxyd eine ist. Wie dieses, so hält auch er einfache chemische Kräfte gebunden, oder besser, hebt sie in eine einfache unterschiedslose Einheit auf.

Während jedoch die chemische Verbindung kein anderes Streben hat, als das aus der Natur der verbundenen, ihr zu Grunde liegenden Kräfte Fließende, bestimmte Einheitliche, tritt der Organismus denjenigen chemischen Ideen gegenüber, von welchen Theile seinen Typus bilden, mit überwältigender Assimilation auf und zwingt sie, in seinen Typus, diesen erhaltend und ausbildend, ein- und aus ihm auszutreten. Dies ist das Wesen des Wachsthums und, im weiteren Sinne, der Reproduction.

Die Grundlage jedes Organismus ist also ein Typus, eine bestimmte chemische Verbindung, welche eine bestimmte, im unorgaschen Reich nicht auffindbare Bewegung hat.

Aber jeder organische Typus ist Glied einer Entwicklungsreihe und, als solches, wesentlich verschieden vom ersten Glied der Reihe.

Wie ist nun der erste Organismus entstanden?

Daß er durch Verbindung einfacher chemischer Ideen, oder aus bereits vorhandenen Verbindungen solcher, entstanden ist, ist klar. Aber diese Ideen oder Verbindungen mußten sich in einem ganz bestimmten Zustande befinden, und dieser Zustand konnte auf unserer Erde nur einmal im Entwicklungsgang des allgemeinen kosmischen Lebens liegen. Er trat mit Nothwendigkeit auf, und mit Nothwendigkeit war auch alsbald der erste Organismus, d. h. eine auf eine neue Weise sich bewegende chemische Verbindung da, gerade so, wie sich das Flüssige und dann das Feste zum ersten Male nur im nothwendigen Entwicklungsgang des Weltalls bilden konnten.

Deshalb konnte die generatio aequivoca 'auf unserem Planeten nur einmal auftreten, denn im weiteren Fortgang des kosmischen Lebens kam kein Tag mehr, wo die chemischen Ideen einen Zustand gehabt hätten, der nöthig ist, um sie zu einem Organismus zusammentreten zu lassen.

Dieser Ursprung und die Thatsache, daß das organische Leben

sich nur an sich selbst entzünden kann, stellen jeden Organismus auf die Stufe beschränkter Selbständigkeit, die die einfachen chemischen Ideen einnehmen, und verleihen ihm, so zu sagen, die Würde, welche diese haben, ob er gleich nur durch sie sich im Dasein erhalten kann.

In welcher Menge die ersten Organismen auftraten, ist völlig gleichgültig. Die Organisation, die neue Form, war vorhanden. Sie war mit Nothwendigkeit aufgetreten, mit Nothwendigkeit erhielt sie sich im Dasein, mit Nothwendigkeit bildete sie sich im weiteren Entwicklungsgang des All's aus und mit Nothwendigkeit wird sie dereinst zerbrechen nnd wieder verschwinden, wenn sie ihre Arbeit beendet hat.

Es erhellt aus unseren bisherigen Untersuchungen, daß das ganze Reich der Organismen nur eine bessere Form für die Abtödtung der im Weltall thätigen Kraftsumme ist. Jeder Organismus folgt seinem Triebe, aber, indem er es thut, ist er dienendes Glied des Ganzen. Er ist eine Form, die ihr individuelles Leben führt und ihren Trieben folgt, die jedoch, im dynamischen Zusammenhang mit allen anderen Individualitäten stehend, chemische Ideen einläßt, sie in den Wirbel ihrer individuellen Bewegung zieht und dann ausstößt, nicht mehr als dieselben, sondern geschwächt, wenn auch die Schwächung der Beobachtung entschlüpft und erst am Ende großer Entwicklungsperioden der verbindenden Wahrnehmung sich enthüllt.

Hier möchte es scheinen, als ob der Mensch, welcher in moralischer Begeisterung die Virginität gluthvoll erfaßt, um den absoluten Tod, die volle und ganze Erlösung vom Dasein zu erlangen, in einem bedauerlichen Wahn liege; ferner, daß er, in der ganzen oder partiellen Verneinung des Willens zum Leben (Bejahung des Willens zum Tode) stehend, gegen die Natur, gegen das Weltall und seine Bewegung aus dem Sein in das Nichtsein handle. Aber wir dürfen getrost sein: es scheint nur so, wie ich jetzt zeigen werde.

17.

Der den Willen zum Leben wirksam Verneinende erntet im Tode die volle und ganze Vernichtung des Typus. Er zerbricht seine Form, und keine Macht im Weltall kann sie neubilden: sie ist für immer, in ihrer Eigenthümlichkeit und der damit verbundenen Qual und Daseinspein, aus dem Buche des Lebens gestrichen. Und

mehr kann er nicht verlangen, mehr verlangt er auch nicht. Durch Enthaltung vom geschlechtlichen Genusse hat er sich von der Wiedergeburt befreit, vor der sein Wille zurückschaudert, wie der Rohe vor dem Tode. Sein Typus ist erlöst: das ist sein süßer Lohn.

Dagegen findet Derjenige, welcher seinen Willen zum Leben wirksam bejaht hat, keine Erlösung im Tode. Sein Typus geht allerdings auch unter und löst sich in seine Elemente auf; aber in der Wirklichkeit hat er bereits seine neue mühselige Wanderung angetreten, auf einem Wege, dessen Länge unbestimmbar ist.

Die Elemente nun, aus denen der Typus zusammengesetzt ist, bleiben in seinem Tode bestehen. Sie verlieren das typische Gepräge, die typische Besonderheit, greifen in das allgemeine kosmische Leben von Neuem ein, bilden chemische Verbindungen oder treten in andere Organismen, deren Leben sie unterhalten. Daß sie bestehen bleiben, kann jedoch den Weisen nicht beunruhigen; denn erstens können sie nie mehr zu seinem individuellen Typus zusammentreten; dann weiß er sie auf der sicheren Bahn der Erlösung.

18.

Wenden wir uns zum zweiten Einwand. Der in der Verneinung des Willens zum Leben Stehende soll gegen die Natur handeln, indem er den Geschlechtstrieb unterdrückt.

Hierauf ist zunächst ganz allgemein zu antworten, daß in einem Weltall, das in festem dynamischem Zusammenhang steht und durchaus von der Nothwendigkeit beherrscht wird, absolut Nichts geschehen kann, was gegen die Natur wäre. Der Heilige trat mit einem ganz bestimmten Charakter und einem ganz bestimmten Geiste in's Leben, und beide wurden im Strome der Welt ausgebildet. So kam der Moment mit Nothwendigkeit, wo sein Wille sich an der Erkenntniß entzünden und in die Verneinung hinein mußte. Wo ist in diesem ganzen individuellen Entwicklungsgang auch nur das kleinste Häkchen, woran man den thörichten Einwand hängen könnte? Weit davon entfernt, gegen die Natur zu handeln, steht der Heilige ja mitten in der Bewegung des Weltalls, und wenn in seinem Tode sein Typus dem Weltall entfällt, so hat dies eben, mit Absicht auf den Zweck des Ganzen, geschehen müssen.

Dann haben wir darauf hinzuweisen, daß Derjenige, welcher den Geschlechtstrieb unterdrückt, einen Kampf kämpft, wodurch die

Kraftsumme im Weltall wirksamer geschwächt wird, als durch die vollste Hingabe an das Leben. Wie Montaigne sehr richtig bemerkt, ist es leichter, einen Küraß durch das ganze Leben zu tragen, als keusch zu sein:

> (Je trouve plus aysé de porter une cuirasse toute sa vie, qu'un pucellage, et est le voeu de la virginité le plus noble de tous les voeux comme estant le plus aspre.)
>
> (Sur des Vers de Virgile.)

und die Inder sagen: es ist leichter, einem Tiger die Beute aus dem Rachen zu reißen, als den Geschlechtstrieb unbefriedigt zu lassen. Wenn aber dies der Fall ist, so steht, auch in dieser Hinsicht, der Heilige im Dienste der Natur: er opfert ihr in Treue und beschleunigt dadurch ihren Lauf in wirksamster Weise.

Während der Lebenstrunkene die Kraft zum

> Futter seiner Leidenschaft macht,
>
> (Hebbel, Judith.)

und

> der Reiter ist, den seine Rosse verzehren,
>
> (ib.)

verwendet der Keusche die Kraft dazu, um sich selbst zu beherrschen.

Der Kampf, welchen das Weltkind mit der Welt führt und dann in seinen Nachkommen fortsetzt, unaufhörlich auf Actionen von außen reagirend, den verlegt, demuthsvoll und stolz zugleich, muthig wie kein Anderer, das Kind des Lichts in die eigene Brust und ficht ihn aus, aus tausend Wunden blutend. Während das Kind der Welt in tollem Jubel ausruft:

> Es ist so einzig schön durch's Leben selbst zu sterben! den Strom anschwellen zu lassen, daß die Ader, die ihn aufnehmen soll, zerspringt! die höchste Wollust und die Schauder der Vernichtung in einander zu mischen! (ib.)

wählt der Weise die Schauder der Vernichtung allein, indem er das absolute Nichts erwägt, und verzichtet auf die Wollust; denn nach der Nacht kommt der Tag, nach dem Sturm der süße Herzensfriede, nach dem Gewitterhimmel das reine Aethergewölbe, dessen Glanz ein kleines Wölkchen (die Beunruhigung durch den Geschlechtstrieb)

seltener und immer seltener trübt, und dann der absolute Tod: Erlösung vom Leben, Befreiung von sich selbst!

Der weise Held, die reinste und herrlichste Erscheinung in der Welt, schafft sich in dieser das wahre und echte Glück, und indem er es thut, fördert er, wie kein Anderer, die Bewegung des Weltalls aus dem Sein in das Nichtsein. Denn erstens weiß er, daß seine Form im Tode zerbrochen wird, und „diesen sicheren Schatz im Busen tragend," vollständig befriedigt und Nichts mehr für sich in der Welt suchend, weiht er sein Leben dem Leben der Menschheit. Hierdurch aber und durch den siegreich beendeten Kampf in seiner Brust, hat er auch, wann er einst aus dem Himmelreich seines Herzensfriedens in die Vernichtung eingeht, glorreich die Arbeit vollbracht, die er als Organismus für das Weltall vollbringen mußte.

19.

Wir haben erkannt, daß das organische Reich die vollkommenste Form für die Abtödtung der es durchkreisenden chemischen Ideen sei, und bemerkten, daß es dereinst mit derselben Nothwendigkeit, mit der es entstanden ist, zerbrechen und verschwinden werde. Dieses Ereigniß und dann den Untergang des Weltalls, die volle und ganze Vernichtung der in der Welt thätigen Kraftsumme, haben wir jetzt in's Auge zu fassen.

Wir schlossen die Physik mit der sich aus ihr ergebenden Folgerung:

> Die Welt ist unzerstörbar. Die Bewegung des unorganischen Reichs ist eine endlose Kette von Verbindungen und Entbindungen; die des organischen Reichs eine fortschreitende endlose Entwicklung von niederen zu höheren Lebensformen; aber die in der Welt enthaltene Kraft schwächt sich in dieser Bewegung continuirlich.

Zugleich behielten wir uns vor, dieses Resultat in der Metaphysik nochmals zu prüfen. Dies haben wir im Vorhergehenden indirekt bereits gethan und haben somit zu erklären, daß das Resultat der Physik ein wesentlich einseitiges war. Das ganze Weltall bewegt sich, continuirlich seine Kraft schwächend, aus dem Sein in das Nichtsein, und die Entwicklungsreihen, denen wir schon in der Analytik einen Anfang geben mußten, werden auch ein

Ende haben: sie sind nicht endlos, sondern münden in das reine absolute Nichts, in das nihil negativum.

Wenn wir schon in der Politik, wo wir den Entwicklungsgang der Menschheit, den sichersten Theil unserer Erfahrung, verfolgten, nicht wagten, im Einzelnen seinen Verlauf aus der Gegenwart zum idealen Ziele in der Zukunft zu bestimmen, sondern nur wenige hervorragende Formen namhaft machten, durch welche er gehen muß, so werden wir jetzt, wo wir den ferneren Verlauf der ganzen Welt, von welcher uns nur ein verschwindend kleiner Theil als Erfahrung gegeben ist, construiren sollen, mit der größten Vorsicht vorangehen und uns nur auf das logisch Gewisse stützen.

Obgleich wir nur ganz wenige Vorgänge im Weltall kennen und unser Wissen, mit Absicht auf die ganze Natur, fragmentarisch und lediglich Stückwerk ist, so haben wir doch die unerschütterliche Gewißheit, daß Alles in der Welt mit Nothwendigkeit geschehen ist, geschieht und geschehen wird. Jedes Ereigniß, es sei uns bekannt oder unbekannt, trat mit Nothwendigkeit ein und hatte nothwendige Folgen. Alles aber geschah und geschieht, um bildlich zu reden, eines einzigen Zieles, des Nichtseins wegen.

Hiernach kann uns unsere Unkenntniß der Revolutionen, welche auf sämmtlichen Sternen stattgefunden haben, keinen Schmerz verursachen. Ob auf allen oder auf den meisten oder noch auf gar keinem organisches Leben überhaupt entstanden ist, oder ob es bereits wieder erloschen ist, ist uns gleichgültig. Wir kennen das Ziel der Welt, und wissen, daß die Mittel, um es zu erreichen, mit höchster Weisheit gewählt worden sind.

Wir sehen deshalb einstweilen vom Weltall ganz ab und richten unseren Blick ausschließlich auf unseren Planeten.

Es ist die Menschheit, welche uns hier den ersten Anhaltepunkt giebt. Ich habe in der Politik nachgewiesen, daß sie, unter dem großen Gesetze des Leidens stehend, welches den Willen der Individuen immer schwächer, ihren Geist dagegen immer heller und umfassender macht, mit Nothwendigkeit in den idealen Staat und dann in das Nichtsein muß. Es ist nicht anders: es ist unerbittliches, unabänderliches Schicksal der Menschheit, und wohl ihr, wann sie in die Arme des Todes sinkt.

Es ist ganz gleichgültig, wie ich schon in der Politik bemerkte, ob die Menschheit das „große Opfer," wie die Inder sagen, oder

„die Offenbarung der Kinder Gottes, wonach alle Creatur sich ängstlich sehnet," wie Paulus sagt, in moralischer Begeisterung, oder durch Impotenz, oder in einem wilden, fanatischen Aufflackern der letzten Lebenskraft bringt. Wer kann es vorhersagen? Genug, das Opfer wird gebracht werden, weil es gebracht werden muß, weil es Durchgangspunkt für die nothwendige Entwicklung der Welt ist.

Ist es aber gebracht, so wird nichts weniger sich ereignen, als was man auf dem Theater einen Knalleffekt nennt. Weder die Sonne, noch der Mond, noch irgend ein Stern wird verschwinden, sondern die Natur wird ruhig ihren Gang fortsetzen, aber unter dem Einflusse der Veränderung, die der Tod der Menschheit hervorgebracht hat, und die vorher nicht da war.

Auch hier sind wir vorsichtig und rasen nicht mit Vernunft. Lichtenberg sagte einmal, daß eine Erbse, in die Nordsee geworfen, das Niveau des Meeres an der Japanesischen Küste erhöhe, obgleich die Niveauveränderung von keinem menschlichen Auge wahrzunehmen sei. Ebenso steht es logisch fest, daß ein Pistolenschuß, auf unserer Erde abgefeuert, seine Wirkung auf dem Sirius, ja an den äußersten Grenzen des unermeßlichen Weltalls geltend machen wird; denn dieses Weltall befindet sich durchgängig in gewaltigster Tension und ist kein schlappes, läppisches, armseliges sogenanntes Unendliches. Wir werden uns also wohl hüten, eine Hypothese aufzustellen, in der wir Schritt für Schritt die Folgen des großen Opfers aufsuchen; denn was brächten wir wohl Anderes zu Wege, als ein Phantasiegebilde, vom Werthe eines Märchens, das in funkelnder Sternennacht der Beduine seinen Genossen erzählt? Wir begnügen uns damit, einfach zu konstatiren, daß der Abgang der Menschheit von der Weltbühne Wirkungen haben wird, welche in der einen und einzigen Richtung des Weltalls liegen.

Wir können jedoch als so gut wie sicher hinstellen, daß die Natur aus den verbleibenden Thieren keine neuen menschenähnlichen Wesen hervortreten lassen wird; denn was sie mit der Menschheit bezweckte, d. h. mit der Summe von Einzelwesen, welche deshalb die denkbar höchsten Wesen im ganzen All sind, weil sie ihren innersten Kern aufheben können — (auf anderen Sternen können gleichwerthige, aber keine höheren Wesen existiren) — das findet

auch in der Menschheit seine ganze Erfüllung. Es wird keine Arbeit übrig bleiben, die eine neue Menschheit zu Ende bringen müßte.

Wir können ferner sagen, daß der Tod der Menschheit den Tod des ganzen organischen Lebens auf unserem Planeten zur Folge haben wird. Wahrscheinlich schon vor dem Eintritt der Menschheit in den idealen Staat, gewiß in diesem, wird dieselbe das Leben der meisten Thiere (und Pflanzen) in ihrer Hand halten, und sie wird ihre „unmündigen Brüder," namentlich ihre treuen Hausthiere, nicht vergessen, wenn sie sich erlöst. Es werden die höheren Organismen sein. Die niederen aber werden, durch die herbeigeführte Veränderung auf dem Planeten, die Bedingungen ihrer Existenz verlieren und erlöschen.

Blicken wir jetzt wieder auf die ganze Welt, so lassen wir zunächst die Wirkung auf sie einfließen, welche die Erlöschung alles organischen Lebens auf der Erde auf sie, in allen ihren Theilen, ausüben muß, ohne uns anzumaßen, das „Wie" anzugeben. Dann halten wir uns an die Thatsache, welche wir den Astronomen verdanken, daß sämmtliche Weltkörper, durch den Widerstand des Aethers, ihre Bahnen allmählich verengern und schließlich alle in die echte Centralsonne stürzen werden.

Die Neubildungen, welche aus diesen partiellen Weltbränden entstehen werden, dürfen uns nicht beschäftigen. Wir stellen uns sofort an dasjenige Glied der Entwicklungsreihe, welches uns nur noch feste oder flüssige Körper zeigt. Alle Gase sind aus dem Weltall verschwunden, d. h. die zähe Kraftsumme hat sich derartig geschwächt, daß nur noch feste und flüssige Körper das Weltall constituiren. Am besten nehmen wir an, daß Alles, was dann noch existirt, nur flüssig ist.

Der Erlösung dieser Flüssigkeiten steht jetzt absolut Nichts mehr im Wege. Jede hat freie Bahn: jeder gedachte Theil derselben geht durch den idealen Punkt und sein Streben ist erfüllt, d. h. er ist in seinem innersten Wesen vernichtet.

Und dann?

Dann ist Gott thatsächlich aus dem Uebersein, durch das Werden, in das Nichtsein übergetreten; er hat durch den Weltproceß gefunden, was er, von seinem Wesen verhindert, nicht sofort erreichen konnte: das Nichtsein.

Erst ging das transscendente Gebiet unter, — jetzt ist (in unseren Gedanken) auch das immanente vergangen; und wir blicken, je nach unserer Weltanschauung, entsetzt oder tief befriedigt, in das absolute Nichts, die absolute Leere, in das nihil negativum.

Es ist vollbracht!

20.

Hiermit haben wir alle halben Resultate der Physik ergänzt und können weiter gehen.

Die Aesthetik zeigt sich, vom höchsten immanenten Standpunkte aus, gerade so, wie wir sie vom niederen erfaßten. Dies kann nicht überraschen: denn der Grund des Schönen in den Dingen an sich hat ja seinen herrlichen Erklärungsgrund einzig und allein in der einfachen Einheit, beziehungsweise ihrer ersten harmonischen Bewegung. Im Reich des Schönen wird auf Nichts mehr gewartet: da soll nicht erst noch etwas kommen! Es liegt ganz im entzückenden Glanze der vorweltlichen Existenz Gottes, ja, es ist der entzückende Glanz selbst des ganz in sich beruhigten Wesens Gottes, der einfachen Einheit (mit Absicht auf das contemplative Subjekt) und die Objektivirung der Fortsetzungen der wundervollen, harmonischen ersten Bewegung, als Gott starb und die Welt geboren wurde.

21.

Dagegen weist die Ethik mehrere sehr ergänzungsbedürftige Resultate auf. Metaphysisch ergänzt, stellen sie sich aber auch dar als Lösungen der schwersten philosophischen Probleme. Es läßt die Wahrheit ihren letzten Schleier fallen und zeigt uns das echte Zusammenbestehen von Freiheit und Nothwendigkeit, die volle Autonomie des Individuums und das reine Wesen des Schicksals, aus dessen Erkenntniß ein Trost, eine Zuversicht, ein Vertrauen fließt, wie es selbst das Christenthum und der Budhaismus ihren Bekennern nicht bieten können; denn die Wahrheit, welche der Mensch erkennt, befriedigt ihn in ganz anderer Weise, als die, welche er glauben muß.

In der Ethik nahmen wir dem Willen zum Leben gegenüber die schroffste Stellung ein. Wir verurtheilten ihn und drückten auf seine Stirne das Brandmal der Tollheit. Wir schauderten vor dem Kampfe um's Dasein zurück und stellten die Verneinung

des Willens zum Leben in den vollen Gegensatz zur Bejahung des Willens.

Indem wir dies thaten, urtheilten wir nicht unbesonnen und voreilig, sondern nur einseitig, weil uns der richtige Ueberblick fehlte.

Jetzt aber liegt das ganze immanente Gebiet im milden Lichte der Erkenntniß vor uns, welche wir, in der Mitte der Kluft zwischen transscendentem und immanentem Gebiete forschend, uns errungen haben. Und hier müssen wir erklären, daß die Verneinung des Willens zum Leben nicht im Gegensatz zur Bejahung steht.

Das wahre Verhältniß der einen zur anderen wird sich aus dem Nachfolgenden ergeben.

Wir haben gesehen, daß ein einziges großes Gesetz die Natur von Anfang an beherrschte, beherrscht und beherrschen wird bis zu ihrer Vernichtung: das Gesetz der Schwächung der Kraft. Die Natur wird alt. Wer von einer éternelle (!) jeunesse, einer „ewigen" Jugend der Natur spricht (möchte man doch wenigstens, logisch richtig sich ausdrückend „endlos" sagen!), urtheilt wie der Blinde von Farben und steht auf der untersten Stufe der Erkenntniß.

Unter der Herrschaft dieses großen Gesetzes steht Alles in der Welt, mithin auch der Mensch. Er ist im tiefsten Grunde Wille zum Tode, weil die seinen Typus constituirenden und ihn, durch Ein- und Austritt, erhaltenden chemischen Ideen den Tod wollen. Aber da sie ihn nur durch Schwächung erlangen können und es kein wirksameres Mittel hierzu giebt, als das Wollen des Lebens, so tritt das Mittel dämonisch vor den Zweck, das Leben vor den Tod, und es zeigt sich der Mensch als reiner Wille zum Leben.

Indem er sich nun einzig und allein dem Leben hingiebt, immer hungrig und begierdevoll nach Leben, handelt er im Interesse der Natur und zugleich in seinem eigenen; denn er schwächt die Kraftsumme des Weltalls und zugleich seinen Typus, seine Individualität, die, eine besondere Idee, halbe Selbstherrlichkeit hat. Er befindet sich auf der Bahn der Erlösung: darüber kann gar kein Zweifel sein; aber es ist eine lange Bahn, deren Ende nicht sichtbar ist.

Derjenige hingegen, welcher sich mit derselben Nothwendigkeit, mit der der rohe Mensch das Leben mit tausend Armen umklammert, vom Leben abwenden mußte, dem durch klare, kalte Erkenntniß der

Zweck vor das Mittel, der Tod vor das Leben getreten ist, — handelt gleichfalls im Interesse der Natur und in seinem eigenen; aber er schwächt wirksamer sowohl die Kraftsumme des All's, als auch seinen Typus, der im Leben die Seligkeit des Herzensfriedens genießt und im Tode die absolute Vernichtung findet, wonach sich Alles in der Natur sehnt. Er geht, weitab von der großen Heerstraße der Erlösung, auf dem kurzen Pfad der Erlösung: vor ihm liegt in goldenem Lichte die Höhe, er sieht sie und er wird sie erreichen.

Jener erreicht also, durch die Bejahung des Willens zum Leben, auf einem dunklen, schwülen Wege, wo das Gedränge entsetzlich ist, Alles stößt und gestoßen wird, dasselbe Ziel, das dieser, durch die Verneinung des Willens, auf einem hellen, nur am Anfang dornigen und steilen, dann ebenen und herrlichen Pfade, wo kein Gedränge, kein Geschrei, kein Gewimmer ist, erlangt. Aber jener erreicht erst das Ziel nach einer unbestimmbaren Zeit, dabei immer unbefriedigt, sorgenvoll, kummer- und qualvoll, während dieser am Ende seiner individuellen Laufbahn die Hand auf das Ziel legt und auf dem Wege dahin frei von Sorgen, Kummer und Qual ist und im tiefsten Seelenfrieden, in der unerschütterlichsten Heiterkeit lebt.

Jener schleppt sich mühsam weiter, immer gehemmt, voran wollend und nicht voran könnend; diesen tragen gleichsam Engelsschaaren empor, und weil er den Blick von der lichten Höhe nicht wenden kann und sich ganz in die Anschauung verliert, so ist er am Ziele, er weiß nicht wie. Erst schien es so weit, nun ist's schon erreicht!

Es wollen also Beide das Selbe, und Beide erlangen, was sie wollen; der Unterschied zwischen Beiden liegt nur in der Art ihrer Bewegung. Die Verneinung des Willens zum Leben ist eine schnellere Bewegung als die der Bejahung. Es ist dasselbe Verhältniß, wie zwischen Civilisation und Naturzustand, das wir in der Politik kennzeichneten. In der Civilisation bewegt sich die Menschheit rascher als im Naturzustand: in beiden Formen aber hat sie dasselbe Ziel.

Man kann auch sagen: die Tonart geht von Dur in Moll über, und das Tempo des Lebenslaufs ändert sich aus adagio und andante in vivace und prestissimo.

Wer das Leben verneint, verschmäht nur das Mittel Desjenigen, welcher es bejaht; und zwar deshalb, weil er ein besseres Mittel als dieser zum gemeinsamen Zweck gefunden hat.

Und hiermit ist auch die Stellung des Weisen zu seinen Mitmenschen gegeben. Er wird sie nicht schimpfen, noch hochmüthig, im Dünkel seiner bessern Erkenntniß, belächeln. Er sieht, wie sie sich mit einem Werkzeuge abquälen, das ihnen Wochen rauben wird, um zu Rande zu kommen. Da bietet er ihnen ein anderes an, das etwas mehr Anstrengung erfordert, aber in wenigen Minuten zum Ziele führt. Verstocken sie sich dagegen, so soll er sie zu überzeugen versuchen. Gelingt es nicht, so soll er sie ziehen lassen. Sie kennen wenigstens jetzt die Wahrheit, und sie arbeitet still in ihnen fort, denn

Magna est vis veritatis et praevalebit!

So wird die Zeit kommen, wo auch ihnen die Schuppen von den Augen fallen werden.

Ingleichen wird er nicht die Augen verdrehen, wenn er lustige Menschen sieht, die sich austoben in tollem Jubel. Er wird denken: Pauvre humanité! dann aber: Immer zu! Tanzt, hüpft, freit und laßt euch freien! Die Ermattung und der Katzenjammer werden sich schon einstellen; und dann wird auch für euch das Ende kommen.

Es ist so hell wie das Licht der Sonne. Der Optimismus soll Gegensatz des Pessimismus sein? Wie dürftig und verkehrt! Das ganze Leben des Weltalls, vor dem Auftreten einer weisen contemplativen Vernunft, soll ein sinnloses Spiel, das Hin- und Herwälzen eines Fieberkranken gewesen sein? Wie toll! Darf, wenn es hochkommt, ein 5—6 Pfund schweres Gehirn zu Gericht sitzen über einem Entwicklungsgang der Welt in einem unaussprechlich großen Zeitraum und ihn verwerfen? Das wäre reiner Wahnwitz!

Wer ist denn Optimist? Optimist ist mit Nothwendigkeit Der, dessen Wille noch nicht reif ist für den Tod. Seine Gedanken und Maximen (seine Weltanschauung) sind die Blüthen seines Dranges und Hungers nach Leben. Wird ihm eine bessere Erkenntniß von außen gegeben, faßt sie aber nicht Wurzeln in seinem Geiste, oder bemächtigt sie sich zwar desselben, aber wirft sie von hier aus immer nur sogenannte kalte Blitze in das Herz,

weil es verstockt und hart ist — was soll er machen? Also immer zu! Auch seine Stunde wird kommen, denn ein einziges Ziel haben alle Menschen, hat Alles in der Natur.

Und wer ist ein Pessimist? muß es sein? Wer reif ist für den Tod. Er kann so wenig das Leben lieben, wie jener vom Leben sich abwenden kann. Er wird, wenn er nicht erkennt, daß er in seinen Kindern weiterleben würde, wodurch die Zeugung ihren grausamen Charakter verliert, wie Humboldt entsetzt davor zurückschrecken, wenige Minuten der Wollust zu erkaufen mit den Qualen, die ein fremdes Wesen vielleicht 80 Jahre lang erdulden muß, und wird das Kindererzeugen mit Recht für ein Verbrechen halten.

So lasset die Waffen sinken und streitet nicht mehr; denn euren Kampf hat ein Mißverständniß veranlaßt: ihr wollt Beide das Selbe.

22.

Wir haben dann noch die Stellung der immanenten Philosophie dem Selbstmörder und dem Verbrecher gegenüber zu präcisiren.

Wie leicht fällt der Stein aus der Hand auf das Grab des Selbstmörders, wie schwer dagegen war der Kampf des armen Menschen, der sich so gut gebettet hat. Erst warf er aus der Ferne einen ängstlichen Blick auf den Tod und wandte sich entsetzt ab; dann umging er ihn zitternd in weiten Kreisen; aber mit jedem Tage wurden sie enger und enger und zuletzt schlang er die müden Arme um den Hals des Todes und blickte ihm in die Augen: und da war Friede, süßer Friede.

Wer die Bürde des Lebens nicht mehr zu tragen vermag, der werfe sie ab. Wer es nicht mehr aushalten kann im Carnevalssaale der Welt, oder, wie Jean Paul sagt, im großen Bedientenzimmer der Welt, der trete, aus der „immer geöffneten“ Thür, hinaus in die stille Nacht.

Wohl wendet sich die immanente Philosophie mit ihrer Ethik auch an die Lebensmüden und sucht sie zurückzuziehen mit freundlichen Worten der Ueberredung, sie auffordernd, sich am Weltgang zu entzünden und durch reines Wirken für Andere diesen beschleunigen zu helfen —; aber wenn auch dieses Motiv nicht wirkt, wenn es unzureichend für den betreffenden Charakter ist, dann zieht sie sich still zurück und beugt sich dem Weltlauf, der den Tod dieses be-

stimmten Individuums nöthig hat und es deshalb mit Nothwendigkeit auslöschen muß; denn nehmt das unbedeutendste Wesen aus der Welt, und der Weltlauf wird ein anderer werden, als wenn es geblieben wäre.

Die immanente Philosophie darf nicht verurtheilen; sie kann es nicht. Sie fordert nicht zum Selbstmord auf; aber der Wahrheit allein dienend, mußte sie Gegenmotive von furchtbarer Gewalt zerstören. Denn was sagt der Dichter?

Who would fardels bear
To grunt and sweat under a weary life,
But that the dread of something after death —
The undiscover'd country, from whose bourn
No traveller returns — puzzles the will
And makes us rather bear those ills we have
Than fly to others that we know not of?
Shakespeare.

(Wer trüge Lasten,
Und stöhnt' und schwitzte unter Lebensmüh'?
Nur daß die Furcht vor etwas nach dem Tod —
Das unentdeckte Land, von deß' Bezirk
Kein Wandrer wiederkehrt — den Willen irrt,
Daß wir die Uebel, die wir haben, lieber
Ertragen, als zu unbekannten fliehn.)

Dieses unentdeckte Land, dessen geglaubte Mysterien so Manchem die Hand wieder öffneten, welche den Dolch bereits fest umklammert hatte — dieses Land mit seinen Schrecken hat die immanente Philosophie vollständig vernichten müssen. Es war einmal ein transscendentes Gebiet — es ist nicht mehr. Der Lebensmüde, welcher sich die Frage stellt: Sein oder Nichtsein? soll die Gründe für und gegen lediglich aus dieser Welt schöpfen (aber aus der ganzen Welt: er soll auch seine verdüsterten Brüder berücksichtigen, denen er helfen kann, nicht etwa, indem er Schuhe für sie anfertigt und Kohl für sie pflanzt, sondern indem er ihnen eine bessere Stellung erringen hilft) — jenseit der Welt ist weder ein Ort des Friedens, noch ein Ort der Qual, sondern nur das Nichts. Wer es betritt, hat weder Ruhe, noch Bewegung, er ist zustandslos wie im Schlaf, nur mit dem großen Unterschied, daß auch das, was im Schlafe

zustandslos ist, nicht mehr existirt: der Wille ist vollständig vernichtet.

Dies kann ein neues Gegenmotiv und ein neues Motiv sein: diese Wahrheit kann den Einen in die Bejahung des Willens zurücktreiben, den Anderen machtvoll in den Tod ziehen. Die Wahrheit darf aber nie verleugnet werden. Und wenn seither die Vorstellung einer individuellen Fortdauer nach dem Tode, in einer Hölle oder in einem Himmelreich, Viele vom Tode abhielt, die immanente Philosophie dagegen Viele in den Tod führen wird — so soll dies fortan so sein, wie jenes vorher sein sollte, denn jedes Motiv, das in die Welt tritt, erscheint und wirkt mit Nothwendigkeit.

23.

Im Staate ist der Verbrecher geächtet und dies mit vollem Recht; denn der Staat ist die mit Nothwendigkeit in das Leben der Menschheit getretene Form, in welcher das große Gesetz der Schwächung der Kraft als Gesetz des Leidens sich offenbart, und in welcher allein der Mensch schnell erlöst werden kann. Die Bewegung des Weltalls heiligt ihn und seine Grundgesetze. Er zwingt die Menschen zu legalen Handlungen, und wer die Grundgesetze verletzt, richtet zwischen sich und seinen Mitbürgern Schranken auf, die bis zum Tode bestehen bleiben. „Er hat gestohlen", „er hat gemordet": das sind unsichtbare Ketten, mit denen der Verbrecher begraben wird.

Aber im Staate giebt es einen freien schönen Standpunkt, wo den Verbrecher treue Arme umschlingen und treue Hände sich auf das Brandmal seiner Stirne legen und es verhüllen: es ist der Standpunkt der reinen Religion.

Als Christus die Ehebrecherin verurtheilen sollte, forderte er die Ankläger auf, sie zu steinigen, wenn sie sich rein fühlten, und als er zwischen zwei Mördern am Kreuze hing, versprach er dem Einen das Himmelreich, den Ort, wo nach seiner Verheißung nur die Guten wohnen sollten.

Die immanente Philosophie wahrt sich diesen Standpunkt in der Metaphysik.

Wenn man den Verbrecher aus Noth übersieht und nur Diejenigen in's Auge faßt, welche, von ihrem Dämon gedrängt, trotz aller Gegenmotive das Gesetz verletzten, so muß man bekennen, daß

sie mit derselben Nothwendigkeit gehandelt haben, mit der ein guter Wille Werke der Gerechtigkeit und Menschenliebe thut.

Der Verbrecher, wie der Heilige, hilft nur einen nothwendigen Weltlauf gestalten, der an sich nicht moralisch ist. Beide dienen dem Ganzen. Dies ist das Erste, das Milde fordert.

Dann ist der Verbrecher, durch die Heftigkeit seines Willens, die Unseligkeit seiner Begierde, nicht nur geschieden vom Frieden, der höher ist als alle Vernunft, sondern er liegt auch in Qualen, die größer sind als Höllenqualen oder die Folgen der gesetzlichen Brandmarkung. „Des Narren Strafe ist seine Narrheit.“

Und der immanente Philosoph sollte das wilde, unglückliche Herz von sich stoßen? Wie müßte er sich verachten, wenn er es thäte! Er legt es an seine Brust und hat nur Worte des Trostes und der Liebe für dasselbe.

24.

Wir wenden uns zum Schicksal.

Es ist, wie wir wissen, die aus der continuirlichen Wirksamkeit aller Individuen des Weltalls continuirlich sich erzeugende Bewegung der ganzen Welt. Es ist eine Macht, gegen welche die der Einzelnen nicht aufkommt, weil sie in sich die Wirksamkeit jedes bestimmten Einzelnen, neben der aller anderen Individuen, enthält. So stellt sich uns das Schicksal vom höchsten Standpunkte aus betrachtet dar. Es ist das allgemeine, das Weltalls-Schicksal.

Vom Standpunkte eines bestimmten Menschen dagegen ändert sich die Ansicht. Hier ist es individuelles Schicksal (individueller Lebenslauf) und zeigt sich als Produkt zweier gleichwerthigen Faktoren: des bestimmten Individuums (Dämon und Geist) und des Zufalls (Summe der Wirksamkeit aller Individuen). Oder, wie wir in der Physik fanden: das Individuum hat nur eine halbe Selbstherrlichkeit, weil es zwingt und durch den Zufall gezwungen wird, der eine ihm entgegentretende fremde, total von ihm unabhängige Macht ist.

Die beschränkte, die halbe Unabhängigkeit des Individuums ist eine Thatsache, welche nicht umgestoßen werden kann. Selbst auf dem höchsteu Standpunkte, welchen wir jetzt einnehmen, sehen wir das Individuum gerade so, wie in der Physik. In der

Welt, man forsche wo und wie man wolle, wird man immer nur individuellen, und zwar halb-selbständigen Willen finden.

Hieraus folgt aber auch, daß alle Lehren, welche diese mittlere Stellung des Individuums zwischen den zwei Polen: volle Selbstherrlichkeit und totale Abhängigkeit, verschieben, besonders aber jene, welche das Individuum in einen der bezeichneten Polpunkte stellen, falsch sind.

Wir sehen uns auf diese Weise nochmals vor den Pantheismus und den exoterischen Budhaismus geführt.

Dem Pantheismus gemäß ist das Individuum ein Nichts, eine armselige Marionette, ein bloßes Werkzeug in der Hand einer in der Welt verborgenen einfachen Einheit. Hieraus ergiebt sich, daß keine That eines Individuums seine That, sondern eine göttliche, in ihm gewirkte That ist, und daß es auch nicht den Schatten einer Verantwortlichkeit für seine Thaten hat.

Der Pantheismus ist eine großartige Lehre, in der sich die Wahrheit zur Hälfte enthüllt. Es giebt eine Macht, welche vom Individuum nicht beherrscht wird, in deren Hand es liegt; aber diese Macht, der Zufall, ist durch das Individuum selbst beschränkt, ist eine halbe Macht.

Der großen Karma-Lehre Budha's gemäß, welche Lehre leider im Occident so gut wie noch nicht bekannt ist (man hält sich gewöhnlich an den Firlefanz, die Ausgeburten üppiger orientalischer Phantasie und übersieht den kostbaren Kern), ist dagegen das Individuum Alles. Das individuelle Schicksal ist ausschließlich das Werk des Individuums. Karma alone controls destiny (Karma allein bestimmt das Schicksal).

Was ein Mensch thut und was ihm widerfährt, es sei Glück oder Unglück, Alles fließt aus seinem Wesen, aus dessen Verdienst und Schuld (merit and demerit).

Nach Budha's Lehre gestaltet das innerste Wesen des Menschen das, was wir Zufall nennen, aus sich heraus. Gehe ich auf der Straße und trifft mich eine Kugel, die für einen Anderen bestimmt war, so hat mein allmächtiges Wesen die Kugel in mein Herz geführt. Schließen sich vor mir alle Auswege, so daß ich, verzweifelnd, in den Tod muß, so hat nicht eine fremde Macht, sondern ich habe selbst die Coulissen so verschoben und gestellt, daß ich im Leben nicht bleiben kann. Wirft mich eine Krankheit jahrelang

auf ein Schmerzenslager, so habe ich Alles, was die Krankheit herbeiführen mußte, durch meine vollständige individuelle Selbstherrlichkeit in dieser bestimmten Weise wirksam gemacht. Werde ich reich, angesehen, ein Herrscher über Millionen, so habe ich aus mir allein Alles so gelenkt, daß ich diese bestimmte Stellung einnehmen konnte. Kurz, Alles, auch das, was wir mit Recht einer fremden Macht, dem Zufall, zuschreiben, ist mein ausschließliches Werk, ist Ausfluß meines allmächtigen Wesens, das nur unter dem Zwange seiner bestimmten Natur, d. h. aller guten und schlechten Thaten in früheren Lebensläufen, steht. Und was das Individuum in seinem jetzigen Leben *thut*, bildet, im Verein mit dem Reste der unverbüßten und unbelohnten Thaten aus früheren Daseinsweisen, das bestimmte Wesen für einen neuen Lebenslauf, welches das, was wir Zufall nennen würden, wieder aus sich heraus zusammenstellt, gruppirt und wirksam macht.

Die Karma-Lehre ist eine großartige, tiefe Lehre, wie der Pantheismus, und in ihr, wie in diesem, enthüllt sich die Wahrheit zur Hälfte. Das Individuum *hat* eine reale Macht, die der Zufall *nicht* beherrscht; aber diese Macht ist durch den Zufall beschränkt, ist eine halbe Macht.

Der Budhaismus übt auf den denkenden Menschen einen unverhältnißmäßig größeren Zauber aus, als der Pantheismus, obgleich er nicht mehr und nicht weniger als dieser die Erfahrung beleidigt und die Wahrheit fälscht; denn während eine in der Welt verborgene allmächtige Einheit immer unser Herz kalt lassen und ihm immer fremd bleiben wird, steht der Budhaismus einzig und allein auf der Individualität, das echte Reale, das einzig Gewisse für uns, das uns unmittelbar Gegebene und intim Bekannte.

Dann ist es oft geradezu sinnverwirrend, wenn man in irgend einem bedeutenden Vorfall sieht, wie sich das *Aeußere* gruppirt, wie sich plötzlich die Coulissen schließen oder öffnen, wenn die Zeit für das *Innere* gekommen ist. In solchen Momenten wird man Anhänger des herrlichen, genialen Königssohnes und ruft: ja, er hat Recht, das Individuum macht ganz allein sein Schicksal. —

Ich wiederhole indessen: die *halbe Autonomie* ist eine Thatsache auf immanentem Gebiete, welche nicht umgestoßen werden kann.

Dennoch kann sie *ergänzt* werden zur *vollen Selbstherr-*

lichkeit des Individuums, wenn man das vergangene transscendente Gebiet an das reale immanente rückt.

25.

Alles, was ist, war in der einfachen vorweltlichen Einheit. Alles, was ist, hat demnach, bildlich geredet, am Entschlusse Gottes, nicht zu sein, Theil genommen, hat in ihm den Entschluß gefaßt, in das Nichtsein überzutreten. Das retardirende Moment, das Wesen Gottes, machte die sofortige Ausführung des Beschlusses unmöglich. Die Welt mußte entstehen, der Proceß, in welchem das retardirende Moment allmählich aufgehoben wird. Diesen Proceß, das allgemeine Weltallsschicksal, bestimmte die göttliche Weisheit, (wir reden immer nur bildlich), und in ihr bestimmte Alles, was ist, seinen individuellen Lebenslauf.

Nun hat Budha Recht: Alles, was mich trifft, alle Schläge und Wohlthaten des Zufalls sind mein Werk: ich habe sie gewollt. Aber nicht in der Welt führe ich sie erst mit allmächtiger, unerkennbarer Kraft herbei, sondern vor der Welt, in der einfachen Einheit, habe ich bestimmt, daß sie mich treffen sollen.

Nun auch hat erst der Pantheismus Recht: das Weltenschicksal ist ein einheitliches, ist Bewegung der ganzen Welt nach Einem Ziele; aber keine einfache Einheit in der Welt führt sie aus, indem sie in Schein-Individuen, bald nach dieser, bald nach jener Richtung, wirkt, sondern eine einfache Einheit vor der Welt bestimmte den ganzen Proceß, und in der Welt führen ihn nur reale Individuen aus.

Jetzt hat auch Plato Recht, der (De Rep. X) jeden Menschen, vor dem Eintritt in's Leben, sein Schicksal sich selbst erwählen läßt aber er erwählt es nicht unmittelbar vor der Geburt, sondern vor der Welt überhaupt, auf transscendentem Gebiete, als das immanente noch nicht war, hat er sich selbst sein Loos bestimmt. —

Schließlich vereinigt sich jetzt die Freiheit mit der Nothwendigkeit. Die Welt ist der freie Act einer vorweltlichen Einheit; in ihr aber herrscht nur die Nothwendigkeit, weil sonst das Ziel nie erreicht werden könnte. Alles greift mit Nothwendigkeit ineinander, Alles conspirirt nach einem einzigen Ziele.

Und jede Handlung des Individuums (nicht nur des Menschen,

sondern aller Ideen in der Welt) ist zugleich frei und nothwendig: frei, weil sie vor der Welt, in einer freien Einheit beschlossen wurde, nothwendig, weil der Beschluß in der Welt verwirklicht, zur That wird.

26.

Es muß ein richtiges Princip sein, aus dem sich so mühelos, ungezwungen und klar die Lösung der größten philosophischen Probleme ergiebt, welche die genialsten Männer aller Zeiten hoffnungslos sinken ließen, nachdem sie ihre Denkkraft an denselben erschöpft hatten. Als Kant das Zusammenbestehen von Freiheit und Nothwendigkeit, durch die Unterscheidung eines intelligibelen von einem empirischen Charakter, erfaßt zu haben glaubte, konnte er nicht umhin zu bemerken:

> Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeiten hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und faßlicher?

Alle mußten irren, weil sie kein reines immanentes und kein reines transscendentes Gebiet zu schaffen wußten. Die Pantheisten mußten irren, weil sie die thatsächlich vorhandene einheitliche Weltbewegung auf eine Einheit in der Welt zurückführten; Budha mußte irren, weil er von dem thatsächlich im Individuum vorhandenen Gefühl der vollen Verantwortlichkeit für alle seine Thaten fälschlich auf die volle Selbstherrlichkeit des Individuums in der Welt schloß; Kant mußte irren, weil er auf rein immanentem Gebiete Freiheit und Nothwendigkeit mit einer Hand umspannen wollte.

Wir legten dagegen die einfache Einheit der Pantheisten auf ein vergangenes transscendentes Gebiet und erklärten die einheitliche Weltbewegung aus der That dieser vorweltlichen einfachen Einheit; wir vereinigten die halbe Autonomie des Individuums und die von ihm total unabhängige Macht des Zufalls in der Welt, auf transscendentem Gebiete, im einheitlichen Beschluß Gottes, in das Nichtsein überzutreten, und in der einheitlichen Wahl der Mittel, den Beschluß auszuführen. Schließlich vereinigten wir Freiheit und Nothwendig-

keit nicht in der Welt, wo kein Platz für die Freiheit ist, sondern in der Mitte der Kluft, die das mit unserer Vernunft wieder hergestellte, untergegangene transscendente Gebiet vom immanenten trennte.

Das untergegangene transscendente Gebiet haben wir uns nicht mit Sophismen erschlichen. Daß es gewesen und nicht mehr ist, das haben wir mit logischer Strenge in der Analytik bewiesen.

Und nun erwäge man den Trost, die unerschütterliche Zuversicht, das selige Vertrauen, das aus der metaphysisch begründeten vollen Autonomie des Individuums fließen muß. Alles, was den Menschen trifft: Noth, Elend, Kummer, Sorgen, Krankheit, Schmach, Verachtung, Verzweiflung, kurz, alles Herbe des Lebens, fügt ihm nicht eine unergründliche Vorsehung zu, die sein Bestes auf eine unerforschliche Weise beabsichtigt, sondern er erleidet dieses Alles, weil er, vor der Welt, Alles als bestes Mittel zum Zweck selbst erwählte. Alle Schicksalsschläge, die ihn treffen, hat er erwählt, weil er nur durch sie erlöst werden kann. Sein Wesen (Dämon und Geist) und der Zufall führen ihn durch Schmerz und Wollust, durch Freude und Trauer, durch Glück und Unglück, durch Leben und Tod, treu zur Erlösung, die er will.

Nun ist ihm auch die Feindesliebe möglich, wie dem Pantheisten, Budhaisten und Christen; denn die Person verschwindet vor ihrer That, die nur deshalb an der Hand des Zufalls in die Erscheinung treten konnte, weil der Leidende sie vor der Welt wollte.

So giebt die Metaphysik meiner Ethik die letzte und höchste Weihe.

27.

Es hat der Mensch den natürlichen Hang, das Schicksal zu personificiren und das absolute Nichts, das ihm aus jedem Grabe entgegenstarrt, mystisch zu erfassen als eine Stätte ewigen Friedens, als city of peace, Nirwana: als neues Jerusalem.

> Und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen wird mehr sein; denn das erste ist vergangen.
>
> (Offenb. Joh. 21, 4.)

Es ist nicht zu leugnen, daß die Vorstellung eines persönlichen

liebevollen Gott-Vaters das menschliche Herz, „das trotzige und verzagte Ding“, tiefer ergreift als das abstrakte Schicksal, und daß die Vorstellung eines Himmelreichs, wo bedürfnißlose, verklärte Individuen in ewiger Contemplation selig ruhen, mächtigere Sehnsucht erweckt, als das absolute Nichts. Die immanente Philosophie ist auch hier mild und gütig. Die Hauptsache bleibt, daß der Mensch die Welt durch das Wissen überwunden hat. Ob er das erkannte Schicksal läßt wie es ist, oder ob er ihm wieder die Züge eines treuen Vaters giebt; ob er das erkannte Ziel der Welt als absolutes Nichts stehen läßt, oder ob er es umwandelt in einen lichtdurchflutheten Garten des ewigen Friedens —: das ist völlig Nebensache. Wer möchte das unschuldige, gefahrlose Spiel der Phantasie unterbrechen?

Ein Wahn, der mich beglückt,
Ist eine Wahrheit werth, die mich zu Boden drückt.
(Wieland.)

Der Weise aber blickt fest und freudig dem absoluten Nichts in's Auge.

Anhang.

Kritik

der

Lehren Kant's und Schopenhauer's.

> Ganze, Halb-, und Viertels-Irrthümer sind gar schwer und mühsam zurecht zu legen, zu sichten und das Wahre daran dahin zu stellen, wohin es gehört.
>
> **Goethe.**

Vorwort.

Der aufmerksame, mit der Geschichte der Philosophie vertraute Leser wird gefunden haben, daß die von mir vorgetragene Lehre sowohl wichtige von Kant und Schopenhauer entdeckte Wahrheiten unverändert, als auch Resultate enthält, welche auf glänzende Gedanken dieser großen Männer zurückzuführen sind, während ich mich doch nirgends weder auf Kant, noch auf Schopenhauer, berufen habe. Ich that es, weil ich mein Werk wie aus einem Gusse hinstellen wollte: rein und einfach; und dieses Bestreben hielt mich auch ab, meine eigenen Gedanken mit Citaten aus den Werken anderer Philosophen zu stützen und zu verzieren, wobei mich noch die Erwägung leitete, daß eigene Gedanken, die nicht die Kraft haben, sich selbständig zu behaupten, oder nicht feurig genug sind, um zu zünden, nicht zu leben verdienen: sie mögen untergehen, je früher je besser.

Indem ich jedoch in meinem System vermied, Vorgänger zu nennen, ging ich stillschweigend die Verpflichtung ein, nach Schluß desselben Rechenschaft darüber abzulegen, was ich mir selbst, was Anderen verdanke, und dieser Verpflichtung entledige ich mich in den nachfolgenden Blättern.

Das heilige Feuer der Wissenschaft, von dem die Erlösung des Menschengeschlechts abhängt, wird von Hand zu Hand weitergereicht. Es verlöschet nie. Es kann nur immer größer, seine Flamme immer reiner und rauchloser werden. Hieraus folgt aber auch, daß es kein durch und durch originelles philosophisches Werk geben kann. Irgend einen Vorgänger hat Jeder, auf irgend einer vorgethanen wissenschaftlichen Arbeit steht Jeder.

Anstatt dies jedoch offen zu bekennen, suchen Manche das Verhältniß zu verschleiern, kleiden große, von Anderen entdeckte Wahrheiten in neue Gewänder und geben ihnen einen anderen Namen,

Kant's Abtrennung des Raumes und der Zeit von der Welt ist die größte That auf dem Gebiete der kritischen Philosophie gewesen und wird auch durch keine andere je übertroffen werden. Er verlegte die räthselhaften Wesen, wahre Ungeheuer, welche sich jedem Versuch, das Wesen der Welt zu ergründen, in den Weg warfen, aus der Welt heraus in unseren Kopf, und machte sie zu Formen unserer Sinnlichkeit, zu Principien der Erkenntniß, die aller Erfahrung vorhergehen, zu Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Die Rechtfertigung dieses Verfahrens hat er in seiner unsterblichen transscendentalen Aesthetik niedergelegt, und wenn es auch immer „Wilde" geben wird, welche den transscendentalen Idealismus Kant's verwerfen und Zeit und Raum wieder zu Formen des Dinges an sich machen, so droht doch der großen Errungenschaft keine ernstliche Gefahr: sie gehört zu den wenigen Wahrheiten, die in den Besitz der menschlichen Erkenntniß übergegangen sind.

Mehr aber als die Ungeheuer von den Dingen an sich zu trennen und sie in uns, die erkennenden Subjekte, zu legen, hat Kant nicht gethan. Obgleich er sie nicht kritiklos übernommen und einfach dem Subjekt zugesprochen hat, wie ich deutlich zeigen werde, sondern sich angelegentlich damit beschäftigte, wie sie eigentlich zu ihrer peinigenden Unendlichkeit, die kein Flug der Einbildungskraft durchmessen kann, gekommen seien, wie sie überhaupt entstanden sein könnten, so nahm er doch keinen Anstand, sie so, wie sie waren, in unsere Sinnlichkeit, als Formen, zu legen. Die transscendentale Aesthetik gestattet keinen Zweifel hierüber. Sie bestimmt:

> Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden*).

---

*) Ich bemerke, daß ich die Werke Kant's nach der Ausgabe Hartenstein und die Schopenhauer's wie folgt citire:

Welt als Wille und Vorstellung.	3.	Aufl.	1859
Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.	2.	„	1847
Ethik.	2.	„	1860
Ueber den Willen in der Natur.	2.	„	1854
Parerga und Paralipomena.	2.	„	1862
Ueber das Sehen und die Farben.	2.	„	1854

Der Raum ist eine reine Anschauung. Man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile, (daraus seine Zusammensetzung möglich sei), vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen.

Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt. Kr. 64.

Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann.

Die Zeit ist eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene Zeiten sind nur Theile eben derselben Zeit.

Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben sein. Kr. 70.

Raum und Zeit liegen demnach als zwei reine Anschauungen, vor aller Erfahrung, in uns, der Raum als eine Größe, deren drei Dimensionen in's Unendliche sich verlieren, die Zeit als eine aus dem Unendlichen kommende und in's Unendliche fortgehende Linie.

Alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung müssen durch diese zwei reinen apriorischen Anschauungen und werden von ihnen bestimmt, und zwar so gut vom Raume wie von der Zeit, denn:

weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstand haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum inneren Zustand gehören, dieser innere Zustand aber, unter der formalen Bedingung der inneren Anschauung, mithin der Zeit gehört, so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen. Wenn ich a priori sagen kann: alle äußere Erscheinungen sind im Raume und nach den Ver-

hältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Princip des inneren Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne sind in der Zeit und stehen nothwendiger Weise in Verhältnissen der Zeit.

Kk. 72.

Auf alle diese Stellen werde ich später zurückkommen und nachweisen, daß ihnen ein großer Widerspruch zu Grunde liegt, dessen sich Kant bewußt war, den er aber geflissentlich verhüllte. Denn so gewiß es ist, daß Raum und Zeit den Dingen an sich nicht inhäriren, so gewiß ist es auch, daß Raum und Zeit, wie sie oben von Kant charakterisirt wurden, keine Formen a priori sein können und auch in der That nicht sind.

Es wird gut sein, gleich hier in's Reine zu stellen, was Kant, auf Grund der gedachten reinen Anschauungen, unter empirischer Anschauung versteht. Nur die Eindrücke der Sinne, welche auf Einschränkungen des Raumes, also auf die Umrisse der äußeren Gegenstände hinleiten, liefern Anschauungen. Er verwahrt sich deshalb entschieden dagegen; „daß es, außer dem Raume, noch eine andere subjektive und auf etwas Aeußeres bezogene Vorstellung, die a priori objektiv heißen könnte“ (Kk. 67) geben könne, und beugt hierdurch dem Versuche vor, Locke's sekundäre Eigenschaften der Dinge, wie Farbe, Glätte, Rauhigkeit, Geschmack, Geruch, Kälte, Wärme, u. s. w. gleichfalls auf einen gemeinschaftlichen Grund, eine dritte Form der Sinnlichkeit, zurückzuführen. Ohne obige wesentliche Einschränkung wäre man versucht, anzunehmen, daß Kant unter Anschauung nur denjenigen Ausschnitt aus der Summe unserer Vorstellungen verstanden habe, welcher auf dem Gesichtssinn beruht. Sie ist aber mehr und weniger: mehr, weil auch das Getast Anschauungen verschafft; weniger, weil Eindrücke des Gesichtssinns, wie Farben, bloße Empfindungen, nicht Anschauungen, geben. Gerüche, Geschmacksempfindungen und Töne sind ganz von ihr ausgeschlossen. Er sagt (Kk. [I. Aufl.] 68.):

Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den objektiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Objektes sogar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besonderen Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjekte, das ihn genießt. Die Farben sind

> nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern nur Modifikationen des Sinnes des Gesichtes, welches vom Lichte auf gewisse Weise afficirt wird.

Er will damit sagen: Ein gewisses Buch z. B. hat für alle Menschen die gleiche Ausdehnung; Jeder bestimmt dessen Grenzen genau auf dieselbe Weise. Aber es kann für den Einen blau, für den Anderen grau, für den Einen glatt, den Anderen rauh sein, u. s. w. Solchen Vorstellungen

> kommt, genau zu reden, gar keine Idealität zu, ob sie gleich darin mit der Vorstellung des Raumes übereinkommen, daß sie bloß zur subjektiven Beschaffenheit der Sinnesart gehören.'

Diese Unterscheidung ist sehr merkwürdig. Ich werde darauf zurückkommen.

Die Ergebnisse der transscendentalen Aesthetik sind hauptsächlich zwei:

1) daß wir die Dinge an sich nicht nach dem erkennen, was sie **sind**, sondern nur nach dem, wie sie uns, nach Durchgang durch die apriorischen Formen unserer Sinnlichkeit, Raum und Zeit, **erscheinen**;

2) daß diese Erscheinungen und der Raum selbst nur scheinbar außer uns, in Wirklichkeit aber in uns, in unserem Kopfe sind. Oder mit Worten **Kant's**:

> Da die Sinne uns niemals und in keinem einzigen Stück die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen zu erkennen geben, diese aber bloße Vorstellungen der Sinnlichkeit sind, so müssen auch alle Körper, mitsammt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts, als bloße Vorstellungen **in uns** gehalten werden, und existiren nirgends anders, als bloß in unseren Gedanken. (Prolegomena 204.)

Der vortreffliche **Locke** war, sich streng an die Erfahrung haltend, bei der Untersuchung des subjektiven Antheils an der Vorstellung, zum Resultat gelangt, daß den Dingen auch unabhängig vom Subjekt die sogenannten **primären** Eigenschaften: Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Form, Bewegung, Ruhe und Zahl wesentlich seien;

> Solidity, extention, figure, motion and rest, would be really in the world, as they are, whether there were any sensible being to perceive them, or not.
>
> (On human Understanding. L. II.)

Kant ging entschieden weiter. Dadurch, daß er Raum und Zeit zu reinen Anschauungen a priori machte, durfte er den Dingen auch die primären Eigenschaften absprechen.

> Wir können nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen reden. (Kr. 66).

Mit der Ausdehnung fallen alle Eigenschaften der Dinge fort; die Dinge schrumpfen dann zu einem einzigen Ding an sich zusammen, die Reihen von x werden zu Einem x und dieses Eine x ist gleich Null, ein mathematischer Punkt, natürlich ohne Bewegung.

Kant schreckte vor dieser Consequenz zurück, aber seine Proteste dagegen konnten sie nicht aus der Welt schaffen. Was half es, daß er es für die größte Ungereimtheit erklärte, wenn wir gar keine Dinge an sich einräumen (Prol. 276), was half es, daß er unermüdlich einschärfte, der transscendentale Idealismus treffe nicht das Dasein und Wesen der Dinge an sich, sondern nur die Art und Weise, wie diese dem Subjekt erscheinen: er hatte das Erscheinende, den Grund der Erscheinung, wenigstens für menschliches Denken, vernichtet. Man kann bei Kant nicht von einer besseren Grenzbestimmung zwischen dem Idealen und Realen als die Locke's, von einer genialen, für alle Zeit gültigen Scheidung der Welt in Ideales und Reales sprechen; denn eine Scheidung findet überhaupt da nicht statt, wo Alles auf eine Seite gezogen wird. Wir haben es bei Kant nur mit Idealem zu thun; das Reale ist, wie gesagt, nicht x, sondern Null.

Ich wende mich zur transscendentalen Logik.

Wie wir oben gesehen haben, giebt uns die Sinnlichkeit, eine Fähigkeit (Receptivität) unseres Gemüthes, mit Hülfe ihrer beiden Formen, Raum und Zeit, Anschauungen. Diese Anschauungen werden vervollständigt durch die subjectiven Empfindungen eines oder mehrerer Sinne, namentlich des Gesichtssinnes (Farben) und sind durchaus an und für sich vollendet.

Die Anschauung bedarf der Functionen des Denkens auf keine Weise. (Kt. 122.)

Aber sie sind keine ganzen, sondern Theil=Vorstellungen, welche Unterscheidung sehr wichtig und festzuhalten ist, da sie der einzige Schlüssel ist, der die transscendentale Logik, dieses tiefsinnige Werk, dem Verständniß eröffnet.

Weil jede Erscheinung ein Mannigfaltiges enthält, mithin verschiedene Wahrnehmungen im Gemüthe an sich zerstreut und einzeln angetroffen werden, so ist eine Verbindung derselben nöthig, welche sie in dem Sinne selbst nicht haben können. (Kt. I. Aufl. 653.)

Man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen und brächten Bilder der Gegenstände zu Wege, wozu ohne Zweifel außer der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Function der Synthesis derselben erfordert wird. (ib. 654.)

Damit aus dem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde, (wie etwa in der Vorstellung des Raumes,) so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben nothwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne. (ib. 640.)

Die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen kann niemals durch die Sinne in uns kommen. (Kt. 127.)

Das Gleichartig=Mannigfaltige und das Zusammengehörige müssen also von einer Erkenntnißkraft zum Ganzen eines Gegenstands verbunden werden, sollen wir nicht lauter isolirte, fremde, getrennte Theilvorstellungen haben, die zur Erkenntniß untauglich sind. Um die Sache recht klar in einem Bilde wiederzugeben, sage ich: die Eindrücke, die uns die Sinne darbieten, sind, nach Kant, wie Faßdauben; sollen diese Eindrücke zu einem fertigen Gegenstand werden, so bedürfen sie einer Verbindung, wie die Faßdauben der Reife, um sich zu Fässern zu gestalten. Das Vermögen nun, dessen Function diese Verbindung, Synthesis, ist, ist, nach Kant, die Einbildungskraft.

Die Synthesis überhaupt ist die bloße Wirkung der Einbil=

bungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniß haben würden; der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind.

(Kt. 109.)

Es ist über jeden Zweifel erhaben, daß diese Synthesis des Mannigfaltigen einer Anschauung eine apriorische Function in uns ist, wie die Fähigkeit der Hand zum Ergreifen dem Ergreifen eines Gegenstands vorhergehen muß. Ob sie eine Function der Einbildungskraft ist, wie Kant behauptet, oder eines anderen Erkenntnißvermögens, lasse ich einstweilen dahingestellt. Hätte sie Kant an der Spitze der transscendentalen Logik erörtert und den Verstand mit seinen 12 Kategorien nach ihr eingeführt, so würde die Abhandlung des großen Denkers weniger mißverstanden und verdreht worden sein, und es läge mir jetzt nicht ob, fast hundert Jahre nach ihrem ersten Erscheinen, ihren wahren Sinn, namentlich Schopenhauer gegenüber, wiederherzustellen.

Die Verbindung des Mannigfaltigen einer Anschauung durch die Einbildungskraft würde indessen nur ein zweckloses Spiel sein, d. h. das verbundene Mannigfaltige würde gleich wieder in seine einzelnen Theile zerfallen und die Erkenntniß eines Objekts würde geradezu unmöglich sein, wenn ich mir der Synthesis nicht bewußt wäre. Die Einbildungskraft kann ihre Synthesis nicht mit diesem unbedingt nothwendigen Bewußtsein begleiten, da sie eine blinde Function der Seele ist, und es muß deshalb ein neues Erkenntnißvermögen auftreten, welches durch die Einbildungskraft mit der Sinnlichkeit verkettet wird. Es ist der Verstand.

Das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der anderen hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin. (Kt. 130.)

Ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Denn es wäre

eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Actus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörte, und das Mannigfaltige derselben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewußtsein verschaffen kann. (Kk. 642. I. Aufl.)

Die Synthesis der Einbildungskraft auf Begriffe zu bringen, das ist eine Function, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verschafft. (Kk. 109.)

Kant hat den Verstand auf mancherlei Weise erklärt: als Vermögen zu denken, Vermögen der Begriffe, der Urtheile, der Regeln, u. s. w. und auch als Vermögen der Erkenntnisse, was, auf unserem jetzigen Standpunkte, die passendste Bezeichnung ist; denn er definirt die Erkenntnisse wie folgt:

Erkenntnisse bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. (Kk. 132.)

Diese Definitionen sind festzuhalten, da Schopenhauer, in Betreff des Objekts, Kant total mißverstanden hat.

Dadurch nun, daß wir mit Bewußtsein verbinden, was die Sinne und die Einbildungskraft zu thun nicht im Stande sind, sind alle Vorstellungen unsere Vorstellungen. Das: „ich denke" begleitet alle unsere Vorstellungen, bindet gleichsam an jede einzelne einen Faden, welche Fäden dann in einem einzigen Punkt zusammenlaufen. Dieses Centrum des Bewußtseins ist das Selbstbewußtsein, welches Kant die reine, die ursprüngliche Apperception, auch die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperception, nennt. Fände diese Vereinigung aller Vorstellungen nicht in einem Selbstbewußtsein statt,

so würde ich ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin. (Kk. 130.)

Der Verstand begleitet also zunächst mit Bewußtsein die Synthesis der Einbildungskraft, wodurch Theilvorstellungen zu ganzen Objekten verbunden werden und bringt dann

das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperception, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntniß ist. (Kk. 131.)

Am besten recapituliren wir das Bisherige mit Worten Kant's:

Es sind drei ursprüngliche Quellen (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele), die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten und selbst aus keinen anderen Vermögen des Gemüths abgeleitet werden können, nämlich:

Sinn, Einbildungskraft und Apperception.

Darauf gründet sich:

1) die Synopsis des Mannigfaltigen a priori durch den Sinn;
2) die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft; endlich
3) die Einheit dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperception. (Kk. I. Ausg. 125.)

Und jetzt wollen wir zu den Kategorien oder reinen Verstandesbegriffen übergehen.

Die Erklärung des Verstandes, als eines Vermögens der Begriffe, ist uns gegenwärtig. Die Kategorien sind nun ursprünglich im Verstande erzeugte Begriffe, Begriffe a priori, die vor aller Erfahrung, als Keime, in unserem Verstande liegen, die einerseits die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntniß und Erfahrung sind (wie Zeit und Raum die Bedingungen der Möglichkeit der Anschauung), andererseits aber nur Bedeutung und Inhalt durch den Stoff erhalten, welchen die Sinnlichkeit ihnen darbietet.

Kant hat 12 reine Verstandesbegriffe aufgestellt:

1. der Quantität.	2. der Qualität.	3. der Realität.	4. der Modalität.
Einheit	Realität	Inhärenz u. Subsistenz	Möglichkeit — Unmöglichkeit
Vielheit	Negation	Causalität u. Dependenz	Dasein — Nichtsein
Allheit	Limitation	Gemeinschaft	Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

welche er aus der Tafel aller möglichen Urtheile gezogen hat. Diese ist so zusammengesetzt:

Quantität der Urtheile.	Qualität.	Relation.	Modalität.
Allgemeine	Bejahende	Kategorische	Problematische
Besondere	Verneinende	Hypothetische	Assertorische
Einzelne	Unendliche	Disjunktive	Apodiktische.

Er begründet sein Verfahren mit den Worten:

> Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt.
> (Kk. 110.)

Wir haben oben gesehen, daß der Verstand beständig die Synthesis der Einbildungskraft mit Bewußtsein begleitet und die zu Objekten verbundenen Theilvorstellungen in Beziehung zur ursprünglichen Apperception setzt. Insoweit er diese Thätigkeit ausübt, heißt er Urtheilskraft. Diese giebt den reinen Verstandesbegriffen den nothwendigen Inhalt aus den Eindrücken der Sinnlichkeit, indem sie die Synthesis der Einbildungskraft leitet und das Verbundene unter die Kategorien subsumirt.

Es wird gut sein, von hier aus, so kurz auch der zurückgelegte Weg ist, wieder einen Blick zurückzuwerfen.

Wir haben anfänglich ein „Gewühl von Erscheinungen", einzelne Theilvorstellungen, welche uns die Sinnlichkeit, mit Hülfe ihrer Form, des Raumes, darbietet. Unter der Leitung des Verstandes, hier Urtheilskraft genannt, tritt die Einbildungskraft in Thätigkeit, deren Function die Verbindung des Mannigfaltigen ist. Ohne bestimmte Regeln würde aber die Einbildungskraft verbinden, was sich ihr gerade darbietet: Gleichartiges, Zusammengehöriges, so gut wie Ungleichartiges. Die Urtheilskraft hat diese Regeln an den Kategorien, und es entstehen auf diese Weise zunächst ganze Vorstellungen, welche unter gewissen Kategorien stehen.

Hiermit ist jedoch das Geschäft der Urtheilskraft noch nicht beendet. Die unter gewisse Kategorien gebrachten Objekte wären

„eine Rhapsodie von verbundenen Wahrnehmungen",

wenn sie nicht unter einander verbunden werden könnten. Die Ur-

theilskraft thut dies; sie setzt die Objekte untereinander in Verbindung und subsumirt diese Verknüpfungen wieder unter gewisse Kategorien (der Relation).

Jetzt sind alle unsere, von der Sinnlichkeit dem Verstande zugeführten Anschauungen durchgegangen, geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht, sie sind sämmtlich unter Begriffe gestellt, und es bleibt dem Verstande nur noch ein Schritt zu thun übrig: er muß den Inhalt der Kategorien an den höchsten Punkt in unserem ganzen Erkenntnißvermögen heften, an die Apperception, das Selbstbewußtsein.

Wir haben oben gleichsam Fäden an unsere, zu Objekten verbundenen Vorstellungen geheftet, und diese direkt in das Selbstbewußtsein einmünden lassen. Durch die inzwischen eingeschobenen Kategorien ist dieser direkte Lauf der Fäden unterbrochen worden. Sie werden jetzt *zuerst* in den Kategorien vereinigt und in Verhältnisse zu einander gebracht und *dann* im Selbstbewußtsein verknüpft. Und nun haben wir einen innigen Zusammenhang aller Erscheinungen, haben durch Verknüpfung nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen Erkenntnisse und Erfahrung, ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen, mit einem Wort: es steht der Einheit des Selbstbewußtseins die *Natur* gegenüber, welche durch und durch das *Werk unseres Verstandes* ist.

Ehe wir weitergehen, mache ich darauf aufmerksam, daß, dem eben Erörterten zufolge, neben die Synthesis der Einbildungskraft eine andere Synthesis, die des Verstandes, getreten ist. *Kant* nennt sie *intellektuelle Synthesis*,

> welche in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt in der bloßen Kategorie gedacht würde und Verstandesverbindung (synthesis intellectualis) heißt. (Kt. 141.)

Die Synthesis der Einbildungskraft ist

> als figürlich von der intellektuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft bloß durch den Verstand unterschieden. (Kt. 142.)

Ich setze ferner eine von den vielen Definitionen der Kategorien hin, welche da, wo wir eben stehen, sehr verständlich lautet, nämlich:

> Die *reine Synthesis*, allgemein vorgestellt, giebt den reinen Verstandesbegriff. (Kt. 109.)

Und nun wollen wird einen kurzen Blick auf die Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen werfen. Hierbei haben wir uns zunächst mit dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe zu beschäftigen. Schopenhauer nennt die Abhandlung darüber: „wunderlich und als höchst dunkel berühmt, weil kein Mensch je hat daraus klug werden können", und läßt sie allerdings die verschiedenartigsten Deutungen zu. Kant sagt:

> Reine Verstandesbegriffe sind, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden. (Kr. 157.)

Da nun in allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff die Vorstellung des ersteren mit dem letzteren gleichartig sein muß, so muß es

> ein Drittes geben, was einerseits mit der Kategorie, anderseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit steht und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. (Kr. 158.)

Kant nennt dieses vermittelnde Dritte das transscendentale Schema und findet das, was er sucht, in der Zeit, so daß jedes Schema eines Verstandesbegriffs eine Zeitbestimmung a priori nach Regeln ist.

> Eine transscendentale Zeitbestimmung ist so fern mit der Kategorie gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber anderseits mit der Erscheinung sofern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. (Kr. 158.)

Die Schemata gehen nun, nach der Ordnung der Kategorien, auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich auf den Zeitinbegriff.

Ich kann in dem „wunderlichen" Hauptstück nichts Anderes finden, als daß die Synthesis eines Mannigfaltigen einer Anschauung nicht möglich wäre ohne Succession, d. h. ohne die Zeit, was, etwas modificirt, seine volle Richtigkeit hat, wie ich zeigen werde. Aber welche große Dunkelheit und Unklarheit mußte Kant über dieses einfache Verhältniß legen, weil seine Kategorien Begriffe sind, die aller Erfahrung vorhergehen. Ein empirischer Begriff hat natürlich Gleichartigkeit mit den von ihm repräsentirten Gegenständen, da er nur ihre Abspiegelung ist, aber ein Begriff a priori

ist selbstverständlich ganz ungleichartig mit empirischen Anschauungen, und es wird ein Verbindungsglied geliefert, das natürlich Niemanden befriedigen kann.

Wir wollen indessen mit Kant annehmen, daß es befriedige, und jetzt zur Anwendung der Kategorien übergehen.

Die Regeln des objektiven Gebrauchs der Kategorien sind die Grundsätze des reinen Verstandes, welche in

1) Axiome der Anschauung,
2) Anticipationen der Wahrnehmung,
3) Analogien der Erfahrung,
4) Postulate des empirischen Denkens überhaupt zerfallen.

Kant theilt die Grundsätze in mathematische und dynamische ein und rechnet zu ersteren die unter 1 und 2, zu letzteren die unter 3 und 4 angeführten, nachdem er zuvor denselben Schnitt durch die Kategorien gemacht hat. Sein Gedankengang hierbei ist bemerkenswerth:

> Alle Verbindung (conjunctio) ist entweder Zusammensetzung (compositio) oder Verknüpfung (nexus). Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht nothwendig zu einander gehört . . . . . und dergleichen ist die Synthesis des Gleichartigen in Allem, was mathematisch erwogen werden kann. . . . Die zweite Verbindung ist die Synthesis des Mannigfaltigen, sofern es nothwendig zu einander gehört, wie z. B. das Accidens zu irgend einer Substanz, oder die Wirkung zu der Ursache, — mithin auch als ungleichartig doch a priori verbunden vorgestellt wird, welche Verbindung, weil sie willkürlich ist, ich darum dynamisch nenne, weil sie die Verbindung des Daseins des Mannigfaltigen betrifft. (Kr. 174.)
>
> In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder mathematisch oder dynamisch; denn sie geht theils bloß auf die Anschauung, theils auf das Dasein einer Erscheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anschauungen sind aber in Ansehung einer möglichen Erfahrung durchaus nothwendig, die des Daseins der Objekte einer möglichen empirischen Anschauung an sich nur zufällig. Daher werden die Grundsätze des mathematischen

Gebrauchs unbedingt nothwendig, d. h. apodiktisch lauten, die aber des dynamischen Gebrauchs werden zwar auch den Charakter einer Nothwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirekt bei sich führen, folglich diejenige unmittelbare Evidenz nicht enthalten (ob zwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewißheit unbeschadet), die jenen eigen ist. (Kk. 173.)

Das Princip der Axiome der Anschauung ist nun:

Alle Anschauungen sind extensive Größen.

Wir treten hier wieder den Theilvorstellungen gegenüber, von denen wir im Anfang meiner Analyse der transscendentalen Analytik ausgegangen sind. Es handelt sich um die Zusammensetzung der gleichartigen Theilanschauungen und das Bewußtsein der synthetischen Einheit dieses Gleichartigen (Mannigfaltigen).

Nun ist das Bewußtsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, sofern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird, der Begriff einer Größe (quanti). Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objekts, als Erscheinung, nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriff einer Größe gedacht wird, d. i. die Erscheinungen sind insgesammt Größen, und zwar extensive Größen. (Kk. 175.)

Das Princip der Anticipationen der Wahrnehmung ist:

In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad.

Wie wir in der transscendentalen Aesthetik gesehen haben, macht Kant den strengsten Unterschied zwischen den Anschauungen und bloßen Empfindungen. Jene sind Einschränkungen der vor aller Erfahrung in uns liegenden reinen Anschauungen (Raum und Zeit), so daß wir, ohne je einen Gegenstand gesehen zu haben, a priori mit voller Gewißheit aussagen können, er habe eine Gestalt und stehe nothwendigerweise in einem Verhältniß zur Zeit. Die bloßen Empfindungen dagegen, wie Farbe, Temperatur, Geruch u. s. w. ermangeln eines ähnlichen transscendentalen Grundes; denn

ich kann nicht vor aller Erfahrung die Wirksamkeit eines Gegenstandes bestimmen. Ueberdem nennt, wie die Erfahrung täglich lehrt, der Eine warm, was der Andere kalt nennt, Dieser findet schwer, was Jener leicht findet, und nun gar Geschmack und Farbe! Des goûts et des couleurs il ne faut jamais disputer.

Somit irren alle diese bloßen Empfindungen heimathlos in der transscendentalen Aesthetik herum, gleichsam als Bastarde, im unreinen Ehebette der Sinnlichkeit gezeugt, weil Kant keine Form unserer Sinnlichkeit auffinden konnte, die sie schützend unter sich genommen hätte, wie der unendliche Raum alle erdenklichen Räume, die unendliche Zeit alle erdenklichen Zeiten.

Aber diese Empfindungen, so verschiedenartig sie auch in verschiedenen Subjekten sein mögen, sind nun einmal mit den Erscheinungen untrennbar verbunden und lassen sich nicht wegleugnen. Ja, sie sind die Hauptsache, da die Wirksamkeit, welche sie hervorruft, nur als solche einen Theil des Raumes und der Zeit erfüllt; denn es ist klar, daß ein Gegenstand nicht weiter ausgedehnt ist, als er wirkt. In der transscendentalen Aesthetik durfte noch Kant die bloßen Empfindungen cavalièrement abfertigen, aber nicht mehr in der transscendentalen Analytik, wo es sich um eine durchgängige Verbindung der Erscheinungen, unter Berücksichtigung aller ihrer Eigenthümlichkeiten, handelte, um sie dann unter die verschiedenen reinen Verstandesbegriffe, nach Regeln, zu subsumiren. Kant vereinigt sie unter den Kategorien der Qualität und nennt die Regel, wonach dies geschieht, Anticipation der Wahrnehmung.

Nun sollte man meinen, daß sich doch das am wenigsten anticipiren (a priori erkennen und bestimmen) lasse, was nur auf empirischem Wege wahrzunehmen ist, und daß die Axiome der Anschauung allein mit Recht Anticipationen der Wahrnehmung genannt werden könnten. Oder mit Worten Kant's:

> Da an den Erscheinungen etwas ist, was niemals a priori erkannt wird und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des Empirischen von der Erkenntniß a priori ausmacht, nämlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), so folgt, daß diese es eigentlich sei, was gar nicht anticipirt werden kann. Dagegen würden wir die reinen Bestimmungen im Raum und der Zeit, sowohl in Ansehung der Gestalt, als Größe, Anticipationen der Erscheinungen nennen können, weil sie dasjenige

a priori vorstellen, was immer a posteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. (179.)

Aber Kant ist nicht verlegen. Da er die Schwierigkeit nicht mit Gründen aus dem Wege räumen kann, so überspringt er sie. Er sagt:

Die Apprehension, bloß vermittelst der Empfindung, erfüllt nur einen Augenblick (wenn ich nämlich nicht die Succession vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erscheinung, dessen Apprehension keine successive Synthesis ist, die von Theilen zur ganzen Vorstellung fortgeht hat sie also keine extensive Größe; der Mangel der Empfindung in demselben Augenblicke würde diesen als leer vorstellen, mithin = 0. Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung correspondirt, ist Realität (realitas phaenomenon); was dem Mangel derselben entspricht, Negation = 0. Nun ist aber eine jede Empfindung einer Verringerung fähig, so daß sie abnehmen und so allmählich verschwinden kann. Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein continuirlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied von einander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero oder der gänzlichen Negation. Das ist: das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Größe. (Kt. 180.)

Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendirt wird und in welcher die Vielheit nur durch die Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann, die intensive Größe. (Kt. 180.)

Kant verlangt demnach, daß ich, bei jeder empirischen Empfindung, von der Negation derselben, von Zero, ausgehe und sie in allmählicher Steigerung allererst erzeuge. Auf diese Weise findet ein Fortgang in der Zeit und eine Synthesis der einzelnen Momente zur ganzen Empfindung statt, welche jetzt erst eine intensive Größe hat, d. h. jetzt erst bin ich mir bewußt, daß sie einen bestimmten Grad habe.

Dies ist indessen immer nur ein empirischer Vorgang; er erklärt nicht, wie eine Anticipation möglich sei. Hier ist nun die Erklärung.

Die Qualität der Empfindung ist jederzeit bloß empirisch und

kann a priori gar nicht vorgestellt werden (z. B. Farben, Geschmack etc.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt correspondirt, im Gegensatz mit der Negation = 0, stellt nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Sein enthält und bedeutet Nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewußtsein überhaupt ..... Alle Empfindungen werden daher, als solche, zwar nur a posteriori gegeben, aber die Eigenschaft derselben, daß sie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden. (Kk. 185.)

Der Philosoph der tritt herein,
Und beweist euch: es müßt' so sein.

(Goethe.)

Halten wir hier einen Augenblick ein und orientiren wir uns. Wir haben, in Gemäßheit der Axiome der Anschauung und Anticipationen der Wahrnehmung, extensive und intensive Größen, d. h. ganze, vollständige Objekte, die wir mit Bewußtsein begleiten, die wir als solche denken. Die Theilanschauungen sind verbunden und die Welt liegt ausgebreitet vor uns. Wir sehen Häuser, Bäume, Felder, Menschen, Thiere etc. Doch ist hierbei zweierlei zu bemerken. Erstens sind diese Objekte reine Schöpfungen des Verstandes. Er allein hat die Daten der Sinnlichkeit verbunden und die entstandenen Objekte sind sein Werk. Die Synthesis ist nur im Verstande, durch den Verstand, für den Verstand und Nichts im Erscheinenden zwingt den Verstand, in einer bestimmten Weise zu verbinden.

Wir können uns Nichts als im Objekte verbunden vorstellen, ohne es vorher selbst verbunden zu haben und unter allen Vorstellungen ist die Verbindung die einzige, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann. (Kk. 128)

Die Analysis setzt die Synthesis stets voraus; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können. (Kk. 128)

Zweitens stehen sich diese Objekte isolirt, getrennt, einander fremd gegenüber. Soll Erfahrung im eigentlichen Sinne entstehen, so müssen diese Objekte unter einander verknüpft werden. Dies

bewerkstelligen die Kategorien der Relation, nach Regeln, welche Kant die Analogien der Erfahrung nennt.

Das Princip der Analogien der Erfahrung im Allgemeinen ist:

Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. —

Der Grundsatz der ersten Analogie ist:

Bei allem Wechsel der Erfahrungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Ich werde mich bei diesem Grundsatze jetzt nicht aufhalten, da ich ihn bei einer späteren Gelegenheit besprechen werde. Ich erwähne nur, daß er die Substanz zu einem gemeinschaftlichen Substrat aller Erscheinungen macht, in welchem diese somit sämmtlich verknüpft sind. Alle Veränderungen, alles Entstehen und Vergehen trifft mithin nicht die Substanz, sondern nur ihre Accidenzien, d. i. ihre Daseinsweisen, ihre besonderen Arten zu existiren. Die Corollarien aus diesem Grundsatze sind die bekannten, daß die Substanz weder entstanden ist, noch vergehen kann, oder wie die Alten sagten: Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti. —

Der Grundsatz der zweiten Analogie ist:

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.

Haben wir in der ersten Analogie das Dasein der Gegenstände vom Verstande reguliren sehen, so haben wir jetzt das Gesetz zu erwägen, nach welchem der Verstand ihre Veränderungen ordnet. Ich kann hierbei kurz sein, da ich in der Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie alle Causalitätsverhältnisse untersuchen werde. Ich beschränke mich deshalb auf die einfache Wiedergabe des Kant'schen Beweises der Apriorität des Causalitätsbegriffs.

Ich nehme wahr, daß Erscheinungen auf einander folgen, d. i. daß ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen Gegentheil im vorigen Zustande war. Ich verknüpfe also eigentlich zwei Wahrnehmungen in der Zeit. Nun ist Verknüpfung kein Werk des bloßen Sinns und der Anschauung, sondern hier das Produkt eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt. Diese kann aber gedachte zwei Zustände auf zweierlei Art verbinden, so daß

der eine oder der andere in der Zeit vorausgehe; denn die Zeit kann an sich selbst nicht wahrgenommen und in Beziehung auf sie gleichsam empirisch, was vorhergehe und was folge, am Objekte bestimmt werden. Ich bin mir also nur bewußt, daß meine Imagination eines vorher, das andere nachher setze, nicht daß im Objekt der eine Zustand vor dem anderen vorhergehe, oder mit anderen Worten, es bleibt durch die bloße Wahrnehmung das objektive Verhältniß der einander folgenden Erscheinungen unbestimmt. Damit diese nun als bestimmte erkannt werden, muß das Verhältniß zwischen den beiden Zuständen so gedacht werden, daß dadurch als nothwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher, und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden. Der Begriff aber, der die Nothwendigkeit einer synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandsbegriff sein, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das ist hier der Begriff des Verhältnisses der Ursache und Wirkung, wovon die erstere die letztere in der Zeit, als die Folge, und nicht als etwas, was bloß in der Einbildung vorhergehen könnte, bestimmt. (Kr. 196, 197.)

Demnach liegt in den Erscheinungen selbst nicht die Nöthigung für den Verstand, die eine vor die andere als Ursache einer Wirkung zu setzen, sondern der Verstand bringt erst die beiden Erscheinungen in das Causalitätsverhältniß und bestimmt endgültig, welche von beiden der anderen in der Zeit vorhergeht, d. i. welche die Ursache der anderen ist. —

Der Grundsatz der dritten Analogie lautet:

Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

Dieser Grundsatz bezweckt die Ausdehnung der Causalität auf sämmtliche Erscheinungen in der Weise, daß jede Erscheinung auf alle übrigen eines Weltganzen direkt und indirekt wirkt, sowie alle Erscheinungen ihrerseits direkt und indirekt auf jede Einzelne wirken, und zwar immer gleichzeitig.

In diesem Sinne hat die Gemeinschaft oder Wechselwirkung ihre volle Berechtigung, und wenn der Begriff Wechselwirkung in keiner anderen Sprache als in der deutschen vorkommt, so beweist dies nur, daß die Deutschen am tiefsten denken. Schopenhauer's

Stellung dieser Kategorie gegenüber wird am passenden Orte von mir berührt werden. Daß Kant die Verknüpfungen der Erscheinungen zu einem Weltganzen im Auge hatte, in dem keine einzige ein durchaus selbständiges Leben führen kann, ist für jeden Unbefangenen klar. Das, was die Kategorie der Gemeinschaft erkennt, drückt am besten der dichterische Ausruf der Bewunderung aus:

Wie Alles sich zum Ganzen webt!
Eins in dem Andern wirkt und lebt! (Goethe.)

Die Kategorien der Modalität tragen Nichts dazu bei, die Erfahrung zu vervollständigen.

> Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich, daß sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken.
> (Kk. 217)

Ich führe deshalb nur der Vollständigkeit wegen die Postulate des empirischen Denkens nach ihrem Wortlaut an.

1) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.
2) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.
3) Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig.

Indem wir uns jetzt zu den Analogien der Erfahrung zurückwenden, wirft sich uns zunächst die Frage auf: was lehren sie uns? Sie lehren uns, daß, wie die Verbindung der Theilvorstellungen zu Objekten ein Werk des Verstandes ist, auch die Verknüpfung dieser Objekte unter einander von dem Verstande bewerkstelligt wird. Die drei dynamischen Verhältnisse: der Inhärenz, der Consequenz und der Composition, haben nur eine Bedeutung durch und für den menschlichen Verstand.

Die sich hieraus ergebenden Consequenzen zieht Kant kaltblütig und gelassen.

> Alle Erscheinungen stehen in einer durchgängigen Verknüpfung nach nothwendigen Gesetzen und mithin in einer transscendentalen Affinität, woraus die empirische die bloße Folge ist.
> (Kr. I. Aufl. 649.)
>
> Die Ordnung und Regelmäßigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüths, ursprünglich hineingelegt. (ib. 657.)
>
> So übertrieben, so widersinnisch es auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, so richtig und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung. (ib. 658.)
>
> Der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor. (Proleg. 240.)

Und so stehen wir, am Ende der transscendentalen Analytik, noch niedergeschlagener da, als am Schlusse der transscendentalen Aesthetik. Diese lieferte dem Verstande die Theilvorstellungen eines Erscheinenden = 0, in jener verarbeitete der Verstand diese Theilvorstellungen zu Scheinobjekten, in einem Scheinnexus. In den Schein der Sinnlichkeit trägt der Verstand, durch Verbindung, neuen Schein. Die Gespensterhaftigkeit der Außenwelt ist unaussprechlich grauenhaft. Das fieberfreie denkende Subjekt, das der Urheber der ganzen Phantasmagorie sein soll, stemmt sich mit aller Kraft gegen die Beschuldigung, aber schon betäuben es die Sirenentöne des „Alleszermalmers“, und es klammert sich an den letzten Strohhalm, sein Selbstbewußtsein. Oder ist auch dieses nur ein Schein und Blendwerk?

Die transscendentale Analytik sollte als Motto den Vers über dem Thor der Hölle tragen:

Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate.

Doch nein! Schopenhauer sagte: „Kant ist vielleicht der originellste Kopf, den jemals die Natur hervorgebracht hat“; ich streiche aus voller Ueberzeugung das „vielleicht“ und Viele werden das Gleiche thun. Was ein solcher Mann, mit so großem Aufwand von Scharfsinn, geschrieben hat, das kann durch und durch,

bis in die Wurzeln hinab, nicht falsch sein. Und so ist es in der That. Man mag irgend eine Seite der transscendentalen Analytik aufschlagen, so wird man immer die Synthesis eines Mannigfaltigen und die Zeit finden: sie sind die unzerstörbare Krone auf dem Leichnam der Kategorien, wie ich zeigen werde.

Jetzt ist mein dringendstes Geschäft, aus Stellen der transscendentalen Analytik, die ich absichtlich unberührt gelassen habe, nachzuweisen, daß der unendliche Raum und die unendliche Zeit keine Formen unserer Sinnlichkeit sein können.

Zunächst haben wir uns aus dem Vorhergehenden in das Gedächtniß zurückzurufen, daß Verbindung eines Mannigfaltigen niemals durch die Sinne in uns kommen kann, daß sie hingegen:

> allein eine Verrichtung des Verstandes ist, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperception zu bringen. (Kr. 131.)

Kann ich nun mit Sätzen Kant's nachweisen, daß der unendliche Raum und die unendliche Zeit nicht ursprünglich als wesentlich einige, allbefassende, reine Anschauungen in der Sinnlichkeit liegen, sondern die Produkte einer in's Unendliche fortschreitenden Synthesis des Verstandes sind, so ist zwar nicht der Stab darüber gebrochen, daß Raum und Zeit den Dingen an sich nicht zukommen — diese glänzendste philosophische Errungenschaft! — wohl aber sind Kant's Raum und Kant's Zeit, als reine Anschauungen a priori, völlig unhaltbar, und je früher man sie aus unseren apriorischen Formen herausnimmt, desto besser.

Es fällt mir nicht schwer, den Beweis zu liefern. Ich führe nur die prägnantesten Stellen an, wobei ich nicht unerwähnt lassen will, daß Kant die beiden ersten in der zweiten Auflage der Kritik ausgemerzt hat: aus guten Gründen und mit Absicht.

Stellen aus der 1. Auflage der Kritik.

> Die Synthesis der Apprehension muß nun auch a priori, d. i. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sind, ausgeübt werden. Denn ohne sie würden wir weder die Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit a priori haben

können, da diese **nur** durch die **Synthesis** des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt werden können. (640.)

Es ist offenbar, daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich nothwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der anderen fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die ersten Theile der Linie, die vorhergehenden Theile der Zeit, oder die nach einander vorgestellten Einheiten), **immer aus den Gedanken verlieren,** und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja, **gar nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können.** (641.)

Stellen aus der 2. Auflage der Kritik.

Erscheinungen als Anschauungen im Raume oder der Zeit müssen durch **dieselbe Synthesis** vorgestellt werden, **als wodurch Raum und Zeit** überhaupt bestimmt werden. (175.)

Ich denke mir mit jeder, auch der **kleinsten Zeit** nur den successiven Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo durch alle Zeittheile und deren **Hinzuthun** endlich eine bestimmte Zeitgröße erzeugt wird. (175.)

Die wichtigste Stelle ist diese:

Der Raum, als **Gegenstand** vorgestellt, (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf,) enthält **mehr** als bloße **Form** der Anschauung, nämlich **Zusammenfassung** des Mannigfaltigen, nach der **Form** der Sinnlichkeit Gegebenen in eine **anschauliche** Vorstellung, so daß die **Form** der Anschauung bloß **Mannigfaltiges,** die **formale Anschauung** aber Einheit der Vorstellung giebt. (147.)

Man glaubt zu träumen! Ich ersuche Jeden, neben diese Sätze die aus der transscendentalen Aesthetik angeführten zu halten, besonders jenen mit dem Gepräge der größten Bestimmtheit versehenen:

Der Raum ist eine reine Anschauung. Man kann sich **nur** einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen

redet, so versteht man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen, allbefassenden Raume, gleichsam als dessen Bestandtheile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. —

Man wird mir gern zugestehen, daß es unmöglich ist, einen reineren, vollständigeren Widerspruch zu denken. In der transscendentalen Aesthetik ist Form der Anschauung mit reiner Anschauung stets identisch; hier dagegen werden sie auf das Schärfste gesondert, und Kant erklärt nachdrücklich, daß der Raum, als reine Anschauung, mehr sei als der Raum als bloße Form, nämlich Zusammenfassung eines Mannigfaltigen, vermittelst der Synthesis des Verstandes, der nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden.

Hieraus erhellt zunächst auf das Unwiderleglichste, daß die unendliche Zeit und der unendliche Raum, als solche, keine Formen der Sinnlichkeit, sondern Verbindungen eines Mannigfaltigen sind, die, wie alle Verbindungen, ein Werk des Verstandes sind, mithin in die transscendentale Analytik gehören und zwar unter die Kategorien der Quantität. Auch spricht dies Kant verblümt in den Axiomen der Anschauung aus:

> Auf diese successive Synthesis der productiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, (Kr. 176.)

woran er die Anwendung der reinen Mathematik in ihrer ganzen Präcision auf Gegenstände der Erfahrung knüpft.

Wir wollen indessen von allem Dem absehen und untersuchen, wie Raum und Zeit, als Anschauungen, entstehen. Kant sagte in einer der angeführten Stellen der ersten Auflage der Kritik:

> Raum und Zeit können nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt werden.

Was ist dieses Mannigfaltige der ursprünglichen Receptivität der Sinnlichkeit? Daß wir es mit einer Verbindung vor aller Erfahrung zu thun haben, ist klar; denn es wäre die Erschütterung der Kantischen Philosophie in ihren Grundfesten, wenn der Raum, den wir zuerst betrachten wollen, die Verbindung eines a posteriori

gegebenen Mannigfaltigen wäre. Aber wie soll es denn nur möglich sein, daß er die Verbindung eines Mannigfaltigen a priori sei? Welche Räumlichkeit, als Einheit, bietet denn a priori die Sinnlichkeit der Einbildungskraft dar, damit der unendliche Raum durch unaufhörliche Zusammensetzung entstehe? Ist diese Einheit ein Kubikzoll? ein Kubikfuß, eine Kubikruthe, Kubikmeile, Kubik-Sonnenweite, Kubik-Siriusweite? Oder handelt es sich um gar keine Einheit und sind es vielmehr die verschiedenartigsten Räumlichkeiten, die die Einbildungskraft zusammensetzt?

Kant schweigt darüber!

A posteriori hat die Verbindung gar keine Schwierigkeit. Da habe ich zunächst das ungeheuere Luftmeer, welches sich der Einbildungskraft darbietet. Wer denkt denn daran, daß sich in ihm eine Kraft manifestire? Es wäre ein plumper Einwand! Luft und Raum sind Wechselbegriffe. Der größte Denker, wie das bornirteste Bäuerlein, spricht vom Raume, den ein Haus, eine Stube enthält; Kant setzt an die Spitze seiner „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“: „die Materie ist das Bewegliche im Raume“; der Dichter läßt den Adler „raumtrunken“ seine Kreise ziehen; und die Einbildungskraft allein sollte bedenklich sein? Nein! Zu dem Raum, den ihr die Luft darbietet, fügt sie die Räumlichkeiten der Häuser, Bäume, Menschen, der ganzen Erde, der Sonne, des Mondes und aller Sterne, welche das denkende Subjekt vorher von jeder sie erfüllenden Wirksamkeit gereinigt hat. Nun setzt sie an die gewonnene ungeheuere Räumlichkeit eine ähnliche und so fort in's Unendliche; ein Stillstand ist unmöglich, denn es giebt keine Grenzen im Fortgang.

A posteriori läßt sich also, mit offenen oder geschlossenen Augen, ein unendlicher Raum construiren, d. h. wir haben nie ein Ganzes, sondern nur die Gewißheit, daß wir im Fortgang der Synthesis niemals auf ein Hinderniß stoßen werden.

Aber sind wir denn zu dieser Composition berechtigt? Noch nicht die reine Räumlichkeit einer Kubiklinie kann uns a posteriori d. h. durch die Erfahrung geliefert werden. Die kleinste Räumlichkeit, wie die größte, entsteht nur dadurch, daß ich die sie erfüllende Kraft wegdenke, und sie ist ein Produkt, unter welches die Natur nie ihr Siegel drücken wird. Wo ein Körper aufhört zu wirken, beginnt ein anderer mit seiner Wirksamkeit. Mein Kopf ist nicht im

Raume, wie Schopenhauer einmal bemerkt, sondern in der Luft, die ganz gewiß nicht mit dem Raume identisch ist. Ebenso ist die Materie nicht das Bewegliche im Raume, sondern es bewegen sich Stoffe in Stoffen und die Bewegung ist überhaupt nur möglich wegen der verschiedenen sogenannten Aggregatzustände der Körper, nicht weil ein unendlicher Raum die Welt umfaßt.

Wäre die Welt nur aus festen Stoffen zusammengesetzt, so würde eine Bewegung in ihr nur durch gleichzeitige Verschiebung aller Körper möglich sein, und die Vorstellung eines Raumes würde nie im Kopfe eines Menschen entstehen. Schon eine Bewegung im flüssigen Elemente faßt Niemand als eine Bewegung im Raume auf. Wir sagen nicht: die Fische schwimmen im Raume, sondern: sie schwimmen im Wasser. Der unbegrenzte Blick in die Weite und die auf Abwege gerathene Vernunft (perversa ratio) sind die Erzeuger des unendlichen Raumes. In der Welt sind nur Kräfte keine Räumlichkeiten, und der unendliche Raum existirt so wenig, wie die allerkleinste Räumlichkeit.

Es ist sehr merkwürdig, daß in der Vor-Kantischen Zeit, wo man den Dingen den Raum ohne Weiteres zusprach, dieser Sachverhalt von Scotus Erigena schon ganz richtig erkannt wurde. Seine Welt liegt zwar im unendlichen Raume, der Alles enthält, der sich nicht bewegt, aber innerhalb der Grenzen der Welt giebt es keinen Raum: da giebt es nur Körper in Körpern. Hieran ändert der Umstand Nichts, daß Scotus hie und da den Raum wieder in die Welt bringt; er hatte eben nicht den kritischen Kopf Kant's, und die Schwierigkeit der Untersuchung, auch heutzutage noch, wird Niemand verkennen. (Uebrigens wirft Scotus sogar einmal die Bemerkung hin, daß der Raum nur im Geiste des Menschen bestehe.) Er sagt in seinem Werke: De Divisione Naturae:

> Discipulus. Quid igitur dicendum est de his, qui dicunt, habitationes hominum ceterorumque animalium locos esse? similiter istum communem aera, terram quoque, omnium habitantium in eis locos aestimant? aquam locum piscium dicunt, planetarum aethera, spheram caelestem astrorum locum esse putant?
>
> Magister. Nihil aliud, nisi ut aut suadeatur eis, si disciplinabiles sint et doceri voluerint, aut penitus dimittantur, si contentiosi sint. Eos enim, qui talia dicunt, vera deridet ratio. (Cap. 29.)

> Videsne itaque, quomodo praedictis rationibus confectum est, hunc mundum cum partibus suis non esse locum, sed loco contineri, hoc est, certo definitionis suae ambitu?
>
> (Cap. 33.)

> Quid restat, nisi ut dicamus, verbi gratia, dum videmus corpora nostra in hac terra constituta, vel hoc aere circumfusa, nil aliud nisi corpora in corporibus esse? Eadem ratione pisces in fluctibus, planetae in aethere, astra in firmamento, corpora in corporibus sunt, minora in majoribus, crassiora in subtilioribus, levia in levioribus, pura in purioribus.
>
> (Cap. 35.)

Der freie unbegrenzte Blick durch das absolut durchsichtige Element ist also die Ursache, daß Jeder, der genialste, wie der beschränkteste Mensch,

> sich niemals eine Vorstellung davon machen kann, daß kein Raum sei, ob er sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden.

Indessen, wir wollen nicht voreilig urtheilen. Sollten die Luft und die perverse Vernunft wirklich hinreichen, den unendlichen Raum zu erzeugen? Gewiß nicht! Nur auf Grund einer apriorischen Form können sie es. Welche ist aber diese? Wir werden sie gleich finden.

Jetzt müssen wir erst zur Frage zurückkehren, ob der Raum die Verbindung eines Mannigfaltigen a priori sein könne? Wir haben bereits gesehen, daß uns Kant völlig im Unklaren darüber läßt, welche Theile des Raumes a priori zu verbinden sind. Wir fragen also: Kann überhaupt vor aller Erfahrung die Vorstellung irgend einer Räumlichkeit in uns sein, oder mit anderen Worten, können wir zur Anschauung irgend einer Räumlichkeit gelangen, ehe wir Gegenstände gesehen oder befühlt haben? Die Antwort hierauf ist: nein! es ist nicht möglich. Der Raum liegt entweder als reine unendliche Anschauung, vor aller Erfahrung, in mir, oder er wird a posteriori, auf empirischem Wege, gefunden; denn es ist ebenso schwer die allerkleinste Räumlichkeit, als reine Anschauung a priori, in die Sinnlichkeit zu legen, wie den unendlichen Raum. Ist dies aber der Fall, so wäre es die thörichteste Quälerei, erst durch Synthesis gleichartiger Theile mühevoll zu erlangen, was ich als Ganzes sofort haben kann.

Hierin liegt auch der Grund, warum Kant den Raum in der transscendentalen Aesthetik ohne Weiteres als reine Anschauung hinstellt und ihn nicht erst durch eine Verbindung von Räumen entstehen läßt, wodurch außerdem die Synthesis in die Sinnlichkeit gekommen wäre, während sie nur eine Function des Verstandes, resp. der blinden Einbildungskraft sein soll.

Ist nun der unendliche Raum nur durch die Synthesis eines a priori gegebenen Mannigfaltigen zu erzeugen; ist es dagegen ebenso unmöglich einen Theilraum vor aller Erfahrung in uns vorzufinden, wie den ganzen Raum, so folgt, daß der unendliche Raum a priori gar nicht erzeugt werden kann, daß es keinen Raum, als reine Anschauung a priori, giebt.

Ich fasse zusammen: Es giebt, unseren Untersuchungen gemäß, weder einen unendlichen Raum außerhalb meines Kopfes, in welchem die Dinge eingeschlossen wären, noch giebt es einen unendlichen Raum in meinem Kopfe, der eine reine Anschauung a priori wäre. Ebenso giebt es keine Einschränkungen des Raums, Räumlichkeiten, außerhalb meines Kopfes. Dagegen giebt es einen unendlichen Raum in meinem Kopf (erlangt durch Synthesis eines a posteriori gegebenen Mannigfaltigen, von dessen Wirksamkeit abstrahirt wurde), welcher nach außen verlegt wird. Ich habe also einen auf empirischem Wege, von der perversen Vernunft gewonnenen unendlichen Phantasieraum. Ebenso habe ich dessen Einschränkungen, also Räumlichkeiten von beliebiger Größe, Phantasieräume.

Kant hat demnach in der transcendentalen Aesthetik, wie ich auf der ersten Seite dieser Kritik gleich bemerkte, nichts weiter gethan, als den nach außen verlegten Phantasieraum, der gewöhnlich für einen unabhängig vom Subjekt existirenden objektiven Raum gehalten wird, definitiv in unseren Kopf versetzt. Hierdurch hat er die Dinge an sich vom Raume befreit, was eben sein unsterbliches Verdienst ist. Sein Fehler war, daß er bestritt, der unendliche Raum sei empirischen Ursprungs, und daß er ihn, als reine Anschauung, vor aller Erfahrung, in unsere Sinnlichkeit legte. Ein zweites Verdienst ist, daß er in der transscendentalen Analytik den Raum als Form vom Raume als Gegenstand (reine Anschauung) unterschied. Verwickelte er sich auch dadurch in einen unlösbaren Widerspruch mit der Lehre der transscendentalen Aesthetik, so zeigte

er doch, daß er das Problem des Raumes bis zum Grunde durchschaut hatte und gab etwaigen Nachfolgern einen unschätzbaren Hinweis auf den richtigen Weg. Diesem Hinweise wollen wir jetzt folgen.

Was ist der Raum, als Form der Anschauung, die (wir bleiben einstweilen noch im Gedankengange Kant's) a priori in unserer Sinnlichkeit liegt?

Negativ ist die Frage bereits beantwortet: der Raum, als Form der Anschauug, ist nicht der unendliche Raum. Was ist er nun? Er ist, allgemein ausgedrückt, die Form, wodurch Gegenständen die Grenze ihrer Wirksamkeit gesetzt wird. Dadurch ist er die Bedingung der Möglichkeit der Anschauung und seine Apriorität über allen Zweifel festgestellt. Wo ein Körper aufhört zu wirken, da setzt ihm der Raum die Grenze. Zwar könnte auch die specielle Wirksamkeit eines Körpers (seine Farbe) ihm die Grenze setzen (vom Getast sehe ich ab), aber dies würde nur nach der Höhe und Breite geschehen können, und alle Körper würden nur als Flächen erkannt, sowie auch alle diese in meinem Gesichtsfeld befindlichen Flächen nebeneinander rücken würden und ihr Abstand von mir = 0 wäre. Sie lägen gleichsam auf meinen Augen. Vermittelst der Tiefendimension des Raumes aber bestimmt der Verstand (nach Schopenhauer's meisterhafter Darstellung), auf Grund der minutiösesten Daten, die Tiefe der Gegenstände, ihren Abstand von einander u. s. w.

Diese Form ist unter dem Bilde eines Punktes zu denken, der die Fähigkeit hat, sich nach den drei Dimensionen in unbestimmte Weite (in indefinitum) zu erstrecken. Es ist ihr ganz gleich, ob die Sinnlichkeit sie um ein Sandkorn legt oder um einen Elephanten, ob ihre dritte Dimension zur Bestimmung der Entfernung eines 10 Fuß von mir stehenden Objekts oder des Mondes benutzt, ob sie nach allen Dimensionen gleich weit, oder gleichzeitig, oder sonst wie angewendet wird. Sie ist selbst keine Anschauung, vermittelt aber alle Anschauung, wie das Auge sich selbst nicht sieht, die Hand sich selbst nicht ergreifen kann.

Hierdurch wird klar, wie wir zum Phantasieraum kommen. Durch Erfahrung lernen wir den Punkt-Raum gebrauchen — sonst würde er wie todt in uns liegen — und es ist in das Belieben des Subjekts gestellt, ihn nach drei Dimensionen, ohne ihm einen Gegenstand zu geben, so weit es will, auseinander treten zu lassen. Auf

diese Weise durchfliegen wir „unendliche Himmelsräume" ohne Inhalt, und dringen immer ungehindert weiter vor. Ohne diese stets bereit liegende Form, würde die perverse Vernunft nie, auf Grund des unbegrenzten Blicks in die Weite, den unendlichen Raum herstellen können. Beruht ja doch die Möglichkeit des unbegrenzten Blicks schon auf der apriorischen Form Raum (Punkt-Raum). — Ich will noch bemerken, daß die richtige Anwendung des Raumes ein langes ernstes Studium erfordert. Kleine Kinder greifen nach Allem, nach dem Mond, wie nach Bildern an der Wand. Alles schwebt dicht vor ihren Augen: sie haben eben noch nicht den Gebrauch der dritten Dimension erlernt. Das Gleiche hat man, wie bekannt, an operirten Blindgeborenen beobachtet.

Die Consequenzen, welche der Punkt-Raum gestattet, sind außerordentlich wichtig. Ist nämlich der unendliche Raum eine reine Anschauung a priori, so ist ganz zweifellos, daß dem Ding an sich *keine Ausdehnung* zukommt. Um dies einzusehen, bedarf es nur eines ganz kurzen Besinnens; denn es ist klar, daß in diesem Falle jedes Ding seine Ausdehnung nur *leihweise* vom alleinen unendlichen Raum hat. Ist der Raum dagegen keine reine Anschauung, sondern nur eine Form *für* die Anschauung, so beruht die *Ausdehnung* nicht auf dem Raume, sondern nur die *Wahrnehmbarkeit*, die *Erkenntniß* der Ausdehnung hängt von der subjektiven Form ab. Giebt es also irgend einen Weg zum Ding an sich (was wir jetzt noch nicht zu untersuchen haben), so ist es sicherlich auch ausgedehnt, d. h. es hat eine *Wirksamkeitssphäre*, obgleich der Raum a priori, als subjektive Form, in uns liegt.

In Betreff der *Zeit* sind die Fragen dieselben.

1) Wird die Zeit durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt? oder

2) entsteht sie durch die Synthesis eines Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit a posteriori darbietet?

Kant sagt:

> Die Zeit bestimmt das Verhältniß der Vorstellungen in unserem inneren Zustande. (Kk. 72.)

Der innere Zustand ist es also, den wir zum Stützpunkte nehmen müssen. Blicken wir in uns, unter der Voraussetzung, daß uns die Außenwelt noch gänzlich unbekannt sei und keinen Eindruck auf uns mache, sowie auch, daß unser Inneres uns gar keinen Wechsel darböte, so würden wir so gut wie todt, oder im tiefsten traumlosen Schlafe befangen sein, und eine Vorstellung der Zeit würde nie in uns entstehen. Die ursprüngliche Receptivität der Sinnlichkeit kann uns also auch nicht das allergeringste Datum zur Erzeugung der Zeit geben, wodurch die erste Frage verneinend beantwortet wird.

Denken wir uns jetzt einen Wechsel von Empfindungen in uns, ja nur die Wahrnehmung unserer Athmung, die regelmäßig auf die Einziehung der Luft folgende Ausstoßung, so haben wir eine Menge erfüllter Momente, die wir miteinander verbinden können. Also nur eine erfüllte Zeit ist wahrnehmbar, und eine Erfüllung der Momente ist nur durch Daten der Erfahrung möglich. Es wird Niemandem einfallen, zu sagen, daß unsere inneren Zustände nicht zur Erfahrung gehörten und nicht a posteriori gegeben würden.

Wie entsteht aber die unendliche Zeit, die doch wesentlich inhaltslos gedacht wird? In ähnlicher Weise wie der unendliche Raum. Das denkende Subjekt abstrahirt vom Inhalt jedes Augenblicks. Der seines Inhalts beraubte Uebergang von Gegenwart zu Gegenwart ist die Einheit, welche der Einbildungskraft zur Synthesis übergeben wird. Da aber ein leerer Augenblick in keiner Weise ein Gegenstand der Anschauung ist, so borgen wir vom Raume

> und stellen die Zeitfolge durch eine in's Unendliche fortgehende Linie vor, welche das Mannigfaltige einer Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, außer dem einigen, daß die Theile der ersteren zugleich, die der letzteren aber jederzeit nach einander sind. (Kr. 72.)

A posteriori läßt sich demnach eine unendliche Zeit construiren, d. h. wir haben keine bestimmte Anschauung derselben, sondern nur die Gewißheit, daß der Fortgang der Synthesis nirgends gehemmt sein wird. Aber wir fragen hier, wie beim Raume, sind wir zu einer solchen Synthesis befugt? Nicht die denkbar kleinste Zeit kann

uns von der Erfahrung unerfüllt geliefert werden. Versuche es doch Jeder einmal, sich einen leeren Moment zu verschaffen. Man werfe Alles aus dem raschesten Uebergang von Gegenwart zu Gegenwart heraus, so hat man wenigstens diese kleinste Zeitgröße denkend erfüllt.

Wir schließen jetzt wie beim Raume. Ist die unendliche Zeit nur durch die Synthesis eines a priori gegebenen Mannigfaltigen zu erzeugen; findet sich aber in unserer ursprünglichen Sinnlichkeit auch nicht die kleinste unerfüllte Zeit, so kann die unendliche Zeit a priori nicht erzeugt werden, sie kann also nicht, als reine Anschauung a priori, in unserer Sinnlichkeit liegen.

Es giebt hiernach weder eine unendliche Zeit außerhalb meines Kopfes, die die Dinge verzehrte, noch giebt es eine unendliche Zeit in meinem Kopfe, die eine reine Anschauung a priori wäre. Dagegen giebt es eine unendliche Zeit (Bewußtsein einer ungehinderten Synthesis) in meinem Kopfe, gewonnen durch Verbindung der a posteriori gegebenen erfüllten Momente, die ihres Inhalts gewaltsam beraubt wurden.

Wir haben also eine auf empirischem Wege erschlichene unendliche Phantasiezeit, deren Wesen durch und durch Succession ist, und die Alles, was lebt, die Gegenstände sowohl, wie unser Bewußtsein, in rastlosem Gange mit sich fortreißt.

Kant baunte diese unendliche Zeit in unseren Kopf, d. h. er nahm die Dinge an sich aus ihr heraus, er befreite sie von der Zeit. Diesem großen Verdienst steht die Schuld gegenüber, daß er die Zeit, als reine Anschauung a priori, in unsere Sinnlichkeit legte. Ein zweites Verdienst war, daß er die Zeit als Form von der Zeit als Gegenstand (unendliche Linie) unterschied.

Und jetzt stehen wir wieder vor der wichtigen Frage: Was ist die Zeit, als Form der Anschauung, die a priori in unserer Sinnlichkeit liegt? Negativ ist sie bereits beantwortet. Die Zeit, als Form der Anschauung, ist nicht die unendliche Zeit. Was ist sie nun? Als Form der Sinnlichkeit könnte sie nur die Gegenwart sein, ein Punkt, wie der Raum, ein Punkt, der immer wird und doch immer ist, ein fortrollender, ein fließender Punkt.

Als reine Gegenwart aber hat die Zeit gar keinen Einfluß auf die Anschauung oder, wie Kant sagt:

> Die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein; sie gehört weder zu einer Gestalt noch Lage. (Kt. 72.)

Ich spreche es deshalb auch unumwunden aus: die Zeit ist keine Form der Sinnlichkeit.

Wie wir uns erinnern werden, brachte sie Kant auf einem Umwege dahin, indem er erklärt:

> Alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstand haben oder nicht, gehören doch, an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum inneren Zustand,

welcher unter die formale Bedingung der Zeit fällt. Der innere Zustand ist aber niemals eine Anschauung, sondern Gefühl, und wo dieses, die innere Bewegung, den Geist berührt, da eben liegt der Punkt der Gegenwart.

Hierdurch fällt ein eigenthümliches Licht auf die ganze transscendentale Analytik. In ihr wird die Sinnlichkeit nicht abgehandelt; das besorgte die Aesthetik. Nur das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, der Stoff für die Kategorien, wandert in die Analytik hinüber, um verbunden und verknüpft zu werden. Die Analytik selbst handelt lediglich vom Verstand, den Kategorien, der Synthesis, der Einbildungskraft, dem Bewußtsein, der Apperception und immer und immer wieder von der Zeit. Die transscendentalen Schemata sind Zeitbestimmungen, die Erzeugung extensiver und intensiver Größen geschieht im Fortgang in der Zeit, die Analogien der Erfahrung ordnen sämmtliche Erscheinungen nach ihrem Verhältnisse in der Zeit, deren modi Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein sein sollen. Darum sagte ich oben: wir mögen was immer für eine Seite der Analytik aufschlagen, so werden wir die Synthesis eines Mannigfaltigen und die Zeit antreffen, und nannte beide die unvergängliche Krone auf dem Leichnam der Kategorien. Wie kommt es, daß Kant die Analytik nicht ohne eine Form der Sinnlichkeit, ohne die Zeit, zu Stande bringen konnte? Eben weil die Zeit keine Form der Sinnlichkeit, überhaupt keine apriorische ursprüngliche Form, sondern einzig und allein eine Verbindung der Vernunft ist. Hiervon werde ich später ausführlich reden; denn die Stelle, wo wir jetzt stehen, ist die geeignetste, um Schopenhauer einzuführen, den einzigen geistigen Erben Kant's.

---

uns von der Erfahrung **unerfüllt** geliefert werden. Versuche es doch Jeder einmal, sich einen leeren Moment zu verschaffen. Man werfe Alles aus dem raschesten Uebergang von Gegenwart zu Gegenwart heraus, so hat man wenigstens diese kleinste Zeitgröße **denkend** erfüllt.

Wir schließen jetzt wie beim Raume. Ist die unendliche Zeit **nur** durch die Synthesis eines a priori gegebenen Mannigfaltigen zu erzeugen; findet sich aber in unserer ursprünglichen Sinnlichkeit auch nicht die kleinste unerfüllte Zeit, so kann die unendliche Zeit a priori nicht erzeugt werden, sie kann also nicht, als reine Anschauung a priori, in unserer Sinnlichkeit liegen.

Es giebt hiernach weder eine unendliche Zeit außerhalb meines Kopfes, die die Dinge verzehrte, noch giebt es eine unendliche Zeit in meinem Kopfe, die eine reine Anschauung a priori wäre. Dagegen giebt es eine unendliche Zeit (Bewußtsein einer ungehinderten Synthesis) in meinem Kopfe, gewonnen durch Verbindung der a posteriori gegebenen erfüllten Momente, die ihres Inhalts gewaltsam beraubt wurden.

Wir haben also eine auf **empirischem** Wege erschlichene unendliche Phantasiezeit, deren Wesen durch und durch Succession ist, und die Alles, was lebt, die Gegenstände sowohl, wie unser Bewußtsein, in rastlosem Gange mit sich fortreißt.

Kant bannte diese unendliche Zeit in unseren Kopf, d. h. er nahm die Dinge an sich aus ihr heraus, er befreite sie von der Zeit. Diesem großen Verdienst steht die Schuld gegenüber, daß er die Zeit, als reine Anschauung a priori, in unsere Sinnlichkeit legte. Ein zweites Verdienst war, daß er die Zeit als **Form** von der Zeit als Gegenstand (unendliche Linie) unterschied.

Und jetzt stehen wir wieder vor der [illegible]igen Frage: W[illegible] die Zeit, als **Form** der Anschauung, di[illegible]ri in unsere [illegible]lichkeit liegt? Negativ ist sie bereits b[illegible]et. Die **Form** der Anschauung, ist **nicht** die [illegible] Zeit. [illegible] nun? Als **Form der Sinnlichkeit** [illegible] sie r[illegible] **wart** sein, ein **Punkt**, wie der R[illegible] wird und doch immer ist, ein **fortro**[illegible]

Als reine Gegenwart aber hat d[illegible] die Anschauung oder, wie **Kant** sagt[illegible]

> Die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein: sie gehört weder zu einer Gestalt noch Lage. (Kr. 72.)

Ich spreche es deshalb auch unumwunden aus: die Zeit ist keine Form der Sinnlichkeit.

Wie wir uns erinnern werden, brachte sie Kant auf einem Umwege dahin, indem er erklärt:

> Alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstand haben oder nicht, gehören doch, an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum inneren Zustand,

welcher unter die formale Bedingung der Zeit fällt. Der innere Zustand ist aber niemals eine Anschauung, sondern Gefühl, und wo dieses, die innere Bewegung, den Geist berührt, da eben liegt der Punkt der Gegenwart.

Hierdurch fällt ein eigenthümliches Licht auf die ganze transscendentale Analytik. In ihr wird die Sinnlichkeit nicht abgehandelt; das besorgte die Aesthetik. Nur das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, der Stoff für die Kategorien, wandert in die Analytik hinüber, um verbunden und verknüpft zu werden. Die Analytik selbst handelt lediglich vom Verstand, den Kategorien, der Synthesis, der Einbildungskraft, dem Bewußtsein, der Apperception und immer und immer wieder von der Zeit. Die transscendentalen Schemata sind Zeitbestimmungen, die Erzeugung extensiver und intensiver Größen geschieht im Fortgang in der Zeit, die Analogien der Erfahrung ordnen sämmtliche Erscheinungen nach ihrem Verhältnisse [illegible] t, deren modi Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein [illegible]

[illegible] Darum sagte [illegible] oben: wir mögen was immer [illegible] so werden wir die Synth[illegible] [illegible] treffen, und nannte [illegible] [illegible] der Kategorien [illegible] ohne eine Form [illegible] bringen konnte [illegible], überhaupt [illegible] und allein [illegible] ich später [illegible] ist die [illegible] geistig[illegible]

[illegible] .r-
[illegible] ali-
[illegible] Raume
[illegible] 52.)
[illegible] erschaffen,
[illegible] ale, keine

[illegible] llektualität der
[illegible] tina befindlichen
[illegible] empfundenen, in
[illegible] Doppeltsehen durch
[illegible] zten Fingern) und
[illegible] bloß planimetrische
[illegible] n des Raumes, zur
[illegible] er zunächst, aus den

Schopenhauer's Stellung der transscendentalen Aesthetik und Analytik gegenüber ist: unbedingte Anerkennung jener, unbedingte Verwerfung dieser. Beides ist nicht zu billigen.

Der unendliche Raum und die unendliche Zeit, die reinen Anschauungen a priori, acceptirte er kritiklos, ohne Weiteres, als Anschauungsformen, und die strenge Unterscheidung Kant's der Formen von den Anschauungen in der Analytik ignorirte er vollständig. Es war für ihn eine ausgemachte Sache, daß Raum und Zeit vor aller Erfahrung, als Anschauungsformen, in unserem Erkenntnißvermögen liegen. Er leugnete deshalb, mit Kant, die Erkennbarkeit des Dinges an sich, zwischen welchem und dem erkennenden Subjekt immer diese Formen stehen, denen gemäß die sinnlichen Eindrücke verarbeitet werden.

Trotzdem hat er, mit höchster menschlicher Besonnenheit, einen Theil der Erkenntnißtheorie Kant's verbessert und seine Verbesserungen unwiderleglich begründet. Die erste Frage, die er sich vorlegte, war: „Wie kommen wir überhaupt zu Anschauungen äußerer Gegenstände? wie entsteht diese ganze, für uns so reale und wichtige Welt in uns?" Er nahm mit Recht Anstoß an dem nichtssagenden Ausdruck Kant's: „das Empirische der Anschauung wird von Außen gegeben." Diese Frage ist überaus verdienstvoll; denn Nichts scheint uns selbstverständlicher, als die Entstehung von Objekten. Sie sind gleichzeitig mit dem Aufschlag der Augenlider da; welcher complicirte Vorgang in uns soll denn stattfinden, um sie allererst zu erzeugen.

Schopenhauer ließ sich von dieser Gleichzeitigkeit nicht beirren. Wie Kant, ging er von der Sinnesempfindung aus, welche der erste Anhaltspunkt auf subjektivem Boden für die Entstehung von Anschauungen ist. Er betrachtete sie genau und fand, daß sie allerdings gegeben ist, aber die Anschauung nicht, wie Kant will, in den Sinnen entstehen kann; denn

> die Empfindung jeder Art ist und bleibt ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher, an sich selbst, nie etwas enthalten, das jenseit dieser Haut, also außer uns läge. (4fache W. 51.)

Soll die Empfindung Anschauung werden, so muß der Verstand in Thätigkeit treten und seine einzige und alleinige Funktion, das Gesetz der Causalität, ausüben:

er nämlich faßt, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori, d. i. vor aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine Wirkung auf (ein Wort, welches er allein versteht,) die als solche nothwendig eine Ursache haben muß. (4fache W. 52.)

Das Causalitätsgesetz, die apriorische Funktion des Intellekts, die er so wenig erst zu erlernen braucht, wie der Magen das Verdauen, ist also nichts weiter, als der Uebergang von der Wirkung im Sinnesorgan zur Ursache. Ich bitte dies wohl zu merken, da Schopenhauer das einfache Gesetz, wie wir später sehen werden, nach verschiedenen Richtungen verbiegt und ihm offenbar Gewalt anthut, nur um Kant's ganze transscendentale Analytik verwerfen zu können.

Schopenhauer fährt fort:

Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellekt, d. i. im Gehirn, prädisponirt liegende Form des äußeren Sinnes zu Hülfe, den Raum, um jene Ursache außerhalb des Organismus zu verlegen: denn dadurch erst entsteht ihm das Außerhalb.

Diese Verstandesoperation ist jedoch keine discursive, reflective, in abstracto, mittelst Begriffen und Worten, vor sich gehende; sondern eine intuitive und ganz unmittelbare. Denn durch sie allein, mithin im Verstande und für den Verstand, stellt sich die objektive, reale, den Raum in drei Dimensionen füllende Körperwelt dar, die alsdann, in der Zeit, demselben Causalitätsgesetze gemäß, sich ferner verändert und im Raume bewegt. (4fache W. 52.)

Demnach hat der Verstand die objektive Welt zu erschaffen, und unsere empirische Anschauung ist eine intellektuale, keine bloß sensuale.

Im Weiteren begründet Schopenhauer die Intellektualität der Anschauung siegreich (Aufrechtstellung des auf der Retina befindlichen verkehrten Bildes; einfaches Sehen des doppelt Empfundenen, in Folge der getroffenen gleichnamigen Stellen; Doppeltsehen durch Schielen; Doppeltfühlen eines Objekts mit gekreuzten Fingern) und führt meisterhaft aus, wie der Verstand die bloß planimetrische Empfindung, mit Hülfe der dritten Dimension des Raumes, zur stereometrischen Anschauung umarbeitet, indem er zunächst, aus den

a priori vorstellen, was immer a posteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. (179.)

Aber Kant ist nicht verlegen. Da er die Schwierigkeit nicht mit Gründen aus dem Wege räumen kann, so überspringt er sie. Er sagt:

Die Apprehension, bloß vermittelst der Empfindung, erfüllt nur einen Augenblick (wenn ich nämlich nicht die Succession vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erscheinung, dessen Apprehension keine successive Synthesis ist, die von Theilen zur ganzen Vorstellung fortgeht hat sie also keine extensive Größe; der Mangel der Empfindung in demselben Augenblicke würde diesen als leer vorstellen, mithin = 0. Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung correspondirt, ist Realität (realitas phaenomenon); was dem Mangel derselben entspricht, Negation = 0. Nun ist aber eine jede Empfindung einer Verringerung fähig, so daß sie abnehmen und so allmählich verschwinden kann. Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein continuirlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied von einander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero oder der gänzlichen Negation. Das ist: das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Größe. (Kr. 180.)

Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendirt wird und in welcher die Vielheit nur durch die Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann, die intensive Größe. (Kr. 180.)

Kant verlangt demnach, daß ich, bei jeder empirischen Empfindung, von der Negation derselben, von Zero, ausgehe und sie in allmählicher Steigerung allererst erzeuge. Auf diese Weise findet ein Fortgang in der Zeit und eine Synthesis der einzelnen Momente zur ganzen Empfindung statt, welche jetzt erst eine intensive Größe hat, d. h. jetzt erst bin ich mir bewußt, daß sie einen bestimmten Grad habe.

Dies ist indessen immer nur ein empirischer Vorgang; er erklärt nicht, wie eine Anticipation möglich sei. Hier ist nun die Erklärung.

Die Qualität der Empfindung ist jederzeit bloß empirisch und

kann a priori gar nicht vorgestellt werden (z. B. Farben, Geschmack ꝛc.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt correspondirt, im Gegensatz mit der Negation = 0, stellt nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Sein enthält und bedeutet Nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewußtsein überhaupt ..... Alle Empfindungen werden daher, als solche, zwar nur a posteriori gegeben, aber die Eigenschaft derselben, daß sie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden.
(Kr. 185.)

Der Philosoph der tritt herein,
Und beweist euch: es müßt' so sein.
(Goethe.)

Halten wir hier einen Augenblick ein und orientiren wir uns. Wir haben, in Gemäßheit der Axiome der Anschauung und Anticipationen der Wahrnehmung, extensive und intensive Größen, d. h. ganze, vollständige Objekte, die wir mit Bewußtsein begleiten, die wir als solche denken. Die Theilanschauungen sind verbunden und die Welt liegt ausgebreitet vor uns. Wir sehen Häuser, Bäume, Felder, Menschen, Thiere ꝛc. Doch ist hierbei zweierlei zu bemerken. Erstens sind diese Objekte reine Schöpfungen des Verstandes. Er allein hat die Daten der Sinnlichkeit verbunden und die entstandenen Objekte sind sein Werk. Die Synthesis ist nur im Verstande, durch den Verstand, für den Verstand und Nichts im Erscheinenden zwingt den Verstand, in einer bestimmten Weise zu verbinden.

Wir können uns Nichts als im Objekte verbunden vorstellen, ohne es vorher selbst verbunden zu haben und unter allen Vorstellungen ist die Verbindung die einzige, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann.
(Kr. 128)

Die Analysis setzt die Synthesis stets voraus; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können. (Kr. 128)

Zweitens stehen sich diese Objekte isolirt, getrennt, einander fremd gegenüber. Soll Erfahrung im eigentlichen Sinne entstehen, so müssen diese Objekte unter einander verknüpft werden. Dies

bewerkstelligen die Kategorien der Relation, nach Regeln, welche Kant die Analogien der Erfahrung nennt.

Das Princip der Analogien der Erfahrung im Allgemeinen ist:

> Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. —

Der Grundsatz der ersten Analogie ist:

> Bei allem Wechsel der Erfahrungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Ich werde mich bei diesem Grundsatze jetzt nicht aufhalten, da ich ihn bei einer späteren Gelegenheit besprechen werde. Ich erwähne nur, daß er die Substanz zu einem gemeinschaftlichen Substrat aller Erscheinungen macht, in welchem diese somit sämmtlich verknüpft sind. Alle Veränderungen, alles Entstehen und Vergehen trifft mithin nicht die Substanz, sondern nur ihre Accidenzien, d. i. ihre Daseinsweisen, ihre besonderen Arten zu existiren. Die Corollarien aus diesem Grundsatze sind die bekannten, daß die Substanz weder entstanden ist, noch vergehen kann, oder wie die Alten sagten: Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti. —

Der Grundsatz der zweiten Analogie ist:

> Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.

Haben wir in der ersten Analogie das Dasein der Gegenstände vom Verstande reguliren sehen, so haben wir jetzt das Gesetz zu erwägen, nach welchem der Verstand ihre Veränderungen ordnet. Ich kann hierbei kurz sein, da ich in der Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie alle Causalitätsverhältnisse untersuchen werde. Ich beschränke mich deshalb auf die einfache Wiedergabe des Kant'schen Beweises der Apriorität des Causalitätsbegriffs.

> Ich nehme wahr, daß Erscheinungen auf einander folgen, d. i. daß ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen Gegentheil im vorigen Zustande war. Ich verknüpfe also eigentlich zwei Wahrnehmungen in der Zeit. Nun ist Verknüpfung kein Werk des bloßen Sinns und der Anschauung, sondern hier das Produkt eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt. Diese kann aber gedachte zwei Zustände auf zweierlei Art verbinden, so daß

der eine oder der andere in der Zeit vorausgehe; denn die Zeit kann an sich selbst nicht wahrgenommen und in Beziehung auf sie gleichsam empirisch, was vorhergehe und was folge, am Objekte bestimmt werden. Ich bin mir also nur bewußt, daß meine Imagination eines vorher, das andere nachher setze, nicht daß im Objekt der eine Zustand vor dem anderen vorhergehe, oder mit anderen Worten, es bleibt durch die bloße Wahrnehmung das objektive Verhältniß der einander folgenden Erscheinungen unbestimmt. Damit diese nun als bestimmte erkannt werden, muß das Verhältniß zwischen den beiden Zuständen so gedacht werden, daß dadurch als nothwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher, und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden. Der Begriff aber, der die Nothwendigkeit einer synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandsbegriff sein, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das ist hier der Begriff des Verhältnisses der Ursache und Wirkung, wovon die erstere die letztere in der Zeit, als die Folge, und nicht als etwas, was bloß in der Einbildung vorhergehen könnte, bestimmt. (Kk. 196, 197.)

Demnach liegt in den Erscheinungen selbst nicht die Nöthigung für den Verstand, die eine vor die andere als Ursache einer Wirkung zu setzen, sondern der Verstand bringt erst die beiden Erscheinungen in das Causalitätsverhältniß und bestimmt endgültig, welche von beiden der anderen in der Zeit vorhergeht, d. i. welche die Ursache der anderen ist. —

Der Grundsatz der dritten Analogie lautet:

Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

Dieser Grundsatz bezweckt die Ausdehnung der Causalität auf sämmtliche Erscheinungen in der Weise, daß jede Erscheinung auf alle übrigen eines Weltganzen direkt und indirekt wirkt, sowie alle Erscheinungen ihrerseits direkt und indirekt auf jede Einzelne wirken, und zwar immer gleichzeitig.

In diesem Sinne hat die Gemeinschaft oder Wechselwirkung ihre volle Berechtigung, und wenn der Begriff Wechselwirkung in keiner anderen Sprache als in der deutschen vorkommt, so beweist dies nur, daß die Deutschen am tiefsten denken. Schopenhauer's

welche er aus der Tafel aller möglichen Urtheile gezogen hat. Diese ist so zusammengesetzt:

Quantität der Urtheile.	Qualität.	Relation.	Modalität.
Allgemeine	Bejahende	Kategorische	Problematische
Besondere	Verneinende	Hypothetische	Assertorische
Einzelne	Unendliche	Disjunktive	Apodiktische.

Er begründet sein Verfahren mit den Worten:

> Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt.
> (Kl. 110.)

Wir haben oben gesehen, daß der Verstand beständig die Synthesis der Einbildungskraft mit Bewußtsein begleitet und die zu Objekten verbundenen Theilvorstellungen in Beziehung zur ursprünglichen Apperception setzt. Insoweit er diese Thätigkeit ausübt, heißt er Urtheilskraft. Diese giebt den reinen Verstandesbegriffen den nothwendigen Inhalt aus den Eindrücken der Sinnlichkeit, indem sie die Synthesis der Einbildungskraft leitet und das Verbundene unter die Kategorien subsumirt.

Es wird gut sein, von hier aus, so kurz auch der zurückgelegte Weg ist, wieder einen Blick zurückzuwerfen.

Wir haben anfänglich ein „Gewühl von Erscheinungen", einzelne Theilvorstellungen, welche uns die Sinnlichkeit, mit Hülfe ihrer Form, des Raumes, darbietet. Unter der Leitung des Verstandes, hier Urtheilskraft genannt, tritt die Einbildungskraft in Thätigkeit, deren Function die Verbindung des Mannigfaltigen ist. Ohne bestimmte Regeln würde aber die Einbildungskraft verbinden, was sich ihr gerade darbietet: Gleichartiges, Zusammengehöriges, so gut wie Ungleichartiges. Die Urtheilskraft hat diese Regeln an den Kategorien, und es entstehen auf diese Weise zunächst ganze Vorstellungen, welche unter gewissen Kategorien stehen.

Hiermit ist jedoch das Geschäft der Urtheilskraft noch nicht beendet. Die unter gewisse Kategorien gebrachten Objekte wären

„eine Rhapsodie von verbundenen Wahrnehmungen",

wenn sie nicht unter einander verbunden werden könnten. Die Ur-

theilskraft thut dies; sie setzt die Objekte untereinander in Verbindung und subsumirt diese Verknüpfungen wieder unter gewisse Kategorien (der Relation).

Jetzt sind alle unsere, von der Sinnlichkeit dem Verstande zugeführten Anschauungen durchgegangen, geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht, sie sind sämmtlich unter Begriffe gestellt, und es bleibt dem Verstande nur noch ein Schritt zu thun übrig: er muß den Inhalt der Kategorien an den höchsten Punkt in unserem ganzen Erkenntnißvermögen heften, an die Apperception, das Selbstbewußtsein.

Wir haben oben gleichsam Fäden an unsere, zu Objekten verbundenen Vorstellungen geheftet, und diese direkt in das Selbstbewußtsein einmünden lassen. Durch die inzwischen eingeschobenen Kategorien ist dieser direkte Lauf der Fäden unterbrochen worden. Sie werden jetzt zuerst in den Kategorien vereinigt und in Verhältnisse zu einander gebracht und dann im Selbstbewußtsein verknüpft. Und nun haben wir einen innigen Zusammenhang aller Erscheinungen, haben durch Verknüpfung nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen Erkenntnisse und Erfahrung, ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen, mit einem Wort: es steht der Einheit des Selbstbewußtseins die Natur gegenüber, welche durch und durch das Werk unseres Verstandes ist.

Ehe wir weitergehen, mache ich darauf aufmerksam, daß, dem eben Erörterten zufolge, neben die Synthesis der Einbildungskraft eine andere Synthesis, die des Verstandes, getreten ist. Kant nennt sie intellektuelle Synthesis,

> welche in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt in der bloßen Kategorie gedacht würde und Verstandesverbindung (synthesis intellectualis) heißt. (Kr. 141.)

Die Synthesis der Einbildungskraft ist

> als figürlich von der intellektuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft bloß durch den Verstand unterschieden. (Kr. 142.)

Ich setze ferner eine von den vielen Definitionen der Kategorien hin, welche da, wo wir eben stehen, sehr verständlich lautet, nämlich:

> Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt den reinen Verstandesbegriff. (Kr. 109.)

Und nun wollen wird einen kurzen Blick auf die Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen werfen. Hierbei haben wir uns zunächst mit dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe zu beschäftigen. Schopenhauer nennt die Abhandlung darüber: „wunderlich und als höchst dunkel berühmt, weil kein Mensch je hat daraus klug werden können", und läßt sie allerdings die verschiedenartigsten Deutungen zu. Kant sagt:

> Reine Verstandesbegriffe sind, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden.
> (Kk. 157.)

Da nun in allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff die Vorstellung des ersteren mit dem letzteren gleichartig sein muß, so muß es

> ein Drittes geben, was einerseits mit der Kategorie, anderseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit steht und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. (Kk. 158.)

Kant nennt dieses vermittelnde Dritte das transscendentale Schema und findet das, was er sucht, in der Zeit, so daß jedes Schema eines Verstandesbegriffs eine Zeitbestimmung a priori nach Regeln ist.

> Eine transscendentale Zeitbestimmung ist so fern mit der Kategorie gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber anderseits mit der Erscheinung sofern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. (Kk. 158.)

Die Schemata gehen nun, nach der Ordnung der Kategorien, auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich auf den Zeitinbegriff.

Ich kann in dem „wunderlichen" Hauptstück nichts Anderes finden, als daß die Synthesis eines Mannigfaltigen einer Anschauung nicht möglich wäre ohne Succession, d. h. ohne die Zeit, was, etwas modificirt, seine volle Richtigkeit hat, wie ich zeigen werde. Aber welche große Dunkelheit und Unklarheit mußte Kant über dieses einfache Verhältniß legen, weil seine Kategorien Begriffe sind, die aller Erfahrung vorhergehen. Ein empirischer Begriff hat natürlich Gleichartigkeit mit den von ihm repräsentirten Gegenständen, da er nur ihre Abspiegelung ist, aber ein Begriff a priori

ist selbstverständlich ganz ungleichartig mit empirischen Anschauungen, und es wird ein Verbindungsglied geliefert, das natürlich Niemanden befriedigen kann.

Wir wollen indessen mit Kant annehmen, daß es befriedige, und jetzt zur Anwendung der Kategorien übergehen.

Die Regeln des objektiven Gebrauchs der Kategorien sind die Grundsätze des reinen Verstandes, welche in

1) Axiome der Anschauung,
2) Anticipationen der Wahrnehmung,
3) Analogien der Erfahrung,
4) Postulate des empirischen Denkens überhaupt zerfallen.

Kant theilt die Grundsätze in mathematische und dynamische ein und rechnet zu ersteren die unter 1 und 2, zu letzteren die unter 3 und 4 angeführten, nachdem er zuvor denselben Schnitt durch die Kategorien gemacht hat. Sein Gedankengang hierbei ist bemerkenswerth:

> Alle Verbindung (conjunctio) ist entweder Zusammensetzung (compositio) oder Verknüpfung (nexus). Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht nothwendig zu einander gehört . . . . . und dergleichen ist die Synthesis des Gleichartigen in Allem, was mathematisch erwogen werden kann. . . . Die zweite Verbindung ist die Synthesis des Mannigfaltigen, sofern es nothwendig zu einander gehört, wie z. B. das Accidens zu irgend einer Substanz, oder die Wirkung zu der Ursache, — mithin auch als ungleichartig doch a priori verbunden vorgestellt wird, welche Verbindung, weil sie willkürlich ist, ich darum dynamisch nenne, weil sie die Verbindung des Daseins des Mannigfaltigen betrifft. (Kk. 174.)
>
> In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder mathematisch oder dynamisch; denn sie geht theils bloß auf die Anschauung, theils auf das Dasein einer Erscheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anschauungen sind aber in Ansehung einer möglichen Erfahrung durchaus nothwendig, die des Daseins der Objekte einer möglichen empirischen Anschauung an sich nur zufällig. Daher werden die Grundsätze des mathematischen

Gebrauchs unbedingt nothwendig, d. h. apodiktisch lauten, die aber des dynamischen Gebrauchs werden zwar auch den Charakter einer Nothwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirekt bei sich führen, folglich diejenige unmittelbare Evidenz nicht enthalten (ob zwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewißheit unbeschadet), die jenen eigen ist. (Kt. 173.)

Das Princip der Axiome der Anschauung ist nun:

Alle Anschauungen sind extensive Größen.

Wir treten hier wieder den Theilvorstellungen gegenüber, von denen wir im Anfang meiner Analyse der transscendentalen Analytik ausgegangen sind. Es handelt sich um die Zusammensetzung der gleichartigen Theilanschauungen und das Bewußtsein der synthetischen Einheit dieses Gleichartigen (Mannigfaltigen).

Nun ist das Bewußtsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, sofern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird, der Begriff einer Größe (quanti). Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objekts, als Erscheinung, nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriff einer Größe gedacht wird, d. i. die Erscheinungen sind insgesammt Größen, und zwar extensive Größen. (Kt. 175.)

Das Princip der Anticipationen der Wahrnehmung ist:

In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad.

Wie wir in der transscendentalen Aesthetik gesehen haben, macht Kant den strengsten Unterschied zwischen den Anschauungen und bloßen Empfindungen. Jene sind Einschränkungen der vor aller Erfahrung in uns liegenden reinen Anschauungen (Raum und Zeit), so daß wir, ohne je einen Gegenstand gesehen zu haben, a priori mit voller Gewißheit aussagen können, er habe eine Gestalt und stehe nothwendigerweise in einem Verhältniß zur Zeit. Die bloßen Empfindungen dagegen, wie Farbe, Temperatur, Geruch u. s. w. ermangeln eines ähnlichen transscendentalen Grundes; denn

ich kann nicht vor aller Erfahrung die Wirksamkeit eines Gegenstandes bestimmen. Ueberdem nennt, wie die Erfahrung täglich lehrt, der Eine warm, was der Andere kalt nennt, Dieser findet schwer, was Jener leicht findet, und nun gar Geschmack und Farbe! Des goûts et des couleurs il ne faut jamais disputer.

Somit irren alle diese bloßen Empfindungen heimathlos in der transscendentalen Aesthetik herum, gleichsam als Bastarde, im unreinen Ehebette der Sinnlichkeit gezeugt, weil Kant keine Form unserer Sinnlichkeit auffinden konnte, die sie schützend unter sich genommen hätte, wie der unendliche Raum alle erdenklichen Räume, die unendliche Zeit alle erdenklichen Zeiten.

Aber diese Empfindungen, so verschiedenartig sie auch in verschiedenen Subjekten sein mögen, sind nun einmal mit den Erscheinungen untrennbar verbunden und lassen sich nicht wegleugnen. Ja, sie sind die Hauptsache, da die Wirksamkeit, welche sie hervorruft, nur als solche einen Theil des Raumes und der Zeit erfüllt; denn es ist klar, daß ein Gegenstand nicht weiter ausgedehnt ist, als er wirkt. In der transscendentalen Aesthetik durfte noch Kant die bloßen Empfindungen cavalièrement abfertigen, aber nicht mehr in der transscendentalen Analytik, wo es sich um eine durchgängige Verbindung der Erscheinungen, unter Berücksichtigung aller ihrer Eigenthümlichkeiten, handelte, um sie dann unter die verschiedenen reinen Verstandesbegriffe, nach Regeln, zu subsumiren. Kant vereinigt sie unter den Kategorien der Qualität und nennt die Regel, wonach dies geschieht, Anticipation der Wahrnehmung.

Nun sollte man meinen, daß sich doch das am wenigsten anticipiren (a priori erkennen und bestimmen) lasse, was nur auf empirischem Wege wahrzunehmen ist, und daß die Axiome der Anschauung allein mit Recht Anticipationen der Wahrnehmung genannt werden könnten. Oder mit Worten Kant's:

> Da an den Erscheinungen etwas ist, was niemals a priori erkannt wird und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des Empirischen von der Erkenntniß a priori ausmacht, nämlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), so folgt, daß diese es eigentlich sei, was gar nicht anticipirt werden kann. Dagegen würden wir die reinen Bestimmungen im Raum und der Zeit, sowohl in Ansehung der Gestalt, als Größe, Anticipationen der Erscheinungen nennen können, weil sie dasjenige

a priori vorstellen, was immer a posteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. (179.)

Aber **Kant** ist nicht verlegen. Da er die Schwierigkeit nicht mit Gründen aus dem Wege räumen kann, so überspringt er sie. Er sagt:

Die Apprehension, bloß vermittelst der Empfindung, erfüllt nur einen Augenblick (wenn ich nämlich nicht die Succession vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erscheinung, dessen Apprehension keine successive Synthesis ist, die von Theilen zur ganzen Vorstellung fortgeht hat sie also keine **extensive Größe**; der Mangel der Empfindung in demselben Augenblicke würde diesen als leer vorstellen, mithin = 0. Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung correspondirt, ist Realität (realitas phaenomenon); was dem Mangel derselben entspricht, Negation = 0. Nun ist aber eine jede Empfindung einer Verringerung fähig, so daß sie abnehmen und so allmählich verschwinden kann. Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein continuirlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied von einander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero oder der gänzlichen Negation. Das ist: das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Größe. (Kf. 180.)

Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendirt wird und in welcher die Vielheit nur durch die Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann, die **intensive Größe**. (Kf. 180.)

Kant verlangt demnach, daß ich, bei jeder empirischen Empfindung, von der Negation derselben, von Zero, ausgehe und sie in allmählicher Steigerung allererst erzeuge. Auf diese Weise findet ein Fortgang in der Zeit und eine Synthesis der einzelnen Momente zur ganzen Empfindung statt, welche jetzt erst eine intensive Größe hat, d. h. jetzt erst bin ich mir bewußt, daß sie einen bestimmten Grad habe.

Dies ist indessen immer nur ein **empirischer** Vorgang; er erklärt nicht, wie eine **Anticipation** möglich sei. Hier ist nun die Erklärung.

Die Qualität der Empfindung ist jederzeit bloß empirisch und

kann a priori gar nicht vorgestellt werden (z. B. Farben, Geschmack ꝛc.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt correspondirt, im Gegensatz mit der Negation = 0, stellt nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Sein enthält und bedeutet Nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewußtsein überhaupt ..... Alle Empfindungen werden daher, als solche, zwar nur a posteriori gegeben, aber die Eigenschaft derselben, daß sie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden.
(Kk. 185.)

Der Philosoph der tritt herein,
Und beweist euch: es müßt' so sein.
(Goethe.)

Halten wir hier einen Augenblick ein und orientiren wir uns.

Wir haben, in Gemäßheit der Axiome der Anschauung und Anticipationen der Wahrnehmung, extensive und intensive Größen, d. h. ganze, vollständige Objekte, die wir mit Bewußtsein begleiten, die wir als solche denken. Die Theilanschauungen sind verbunden und die Welt liegt ausgebreitet vor uns. Wir sehen Häuser, Bäume, Felder, Menschen, Thiere ꝛc. Doch ist hierbei zweierlei zu bemerken. Erstens sind diese Objekte reine Schöpfungen des Verstandes. Er allein hat die Daten der Sinnlichkeit verbunden und die entstandenen Objekte sind sein Werk. Die Synthesis ist nur im Verstande, durch den Verstand, für den Verstand und Nichts im Erscheinenden zwingt den Verstand, in einer bestimmten Weise zu verbinden.

Wir können uns Nichts als im Objekte verbunden vorstellen, ohne es vorher selbst verbunden zu haben und unter allen Vorstellungen ist die Verbindung die einzige, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann.
(Kk. 128)

Die Analysis setzt die Synthesis stets voraus; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können. (Kk. 128)

Zweitens stehen sich diese Objekte isolirt, getrennt, einander fremd gegenüber. Soll Erfahrung im eigentlichen Sinne entstehen, so müssen diese Objekte unter einander verknüpft werden. Dies

bewerkstelligen die Kategorien der Relation, nach Regeln, welche Kant die Analogien der Erfahrung nennt.

Das Princip der Analogien der Erfahrung im Allgemeinen ist:

Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. —

Der Grundsatz der ersten Analogie ist:

Bei allem Wechsel der Erfahrungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Ich werde mich bei diesem Grundsatze jetzt nicht aufhalten, da ich ihn bei einer späteren Gelegenheit besprechen werde. Ich erwähne nur, daß er die Substanz zu einem gemeinschaftlichen Substrat aller Erscheinungen macht, in welchem diese somit sämmtlich verknüpft sind. Alle Veränderungen, alles Entstehen und Vergehen trifft mithin nicht die Substanz, sondern nur ihre Accidenzien, d. i. ihre Daseinsweisen, ihre besonderen Arten zu existiren. Die Corollarien aus diesem Grundsatze sind die bekannten, daß die Substanz weder entstanden ist, noch vergehen kann, oder wie die Alten sagten: Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti. —

Der Grundsatz der zweiten Analogie ist:

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.

Haben wir in der ersten Analogie das Dasein der Gegenstände vom Verstande reguliren sehen, so haben wir jetzt das Gesetz zu erwägen, nach welchem der Verstand ihre Veränderungen ordnet. Ich kann hierbei kurz sein, da ich in der Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie alle Causalitätsverhältnisse untersuchen werde. Ich beschränke mich deshalb auf die einfache Wiedergabe des Kant'schen Beweises der Apriorität des Causalitätsbegriffs.

Ich nehme wahr, daß Erscheinungen auf einander folgen, d. i. daß ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen Gegentheil im vorigen Zustande war. Ich verknüpfe also eigentlich zwei Wahrnehmungen in der Zeit. Nun ist Verknüpfung kein Werk des bloßen Sinns und der Anschauung, sondern hier das Produkt eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt. Diese kann aber gedachte zwei Zustände auf zweierlei Art verbinden, so daß

der eine oder der andere in der Zeit vorausgehe; denn die Zeit kann an sich selbst nicht wahrgenommen und in Beziehung auf sie gleichsam empirisch, was vorhergehe und was folge, am Objekte bestimmt werden. Ich bin mir also nur bewußt, daß meine Imagination eines vorher, das andere nachher setze, nicht daß im Objekt der eine Zustand vor dem anderen vorhergehe, oder mit anderen Worten, es bleibt durch die bloße Wahrnehmung das objektive Verhältniß der einander folgenden Erscheinungen unbestimmt. Damit diese nun als bestimmte erkannt werden, muß das Verhältniß zwischen den beiden Zuständen so gedacht werden, daß dadurch als nothwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher, und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden. Der Begriff aber, der die Nothwendigkeit einer synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandsbegriff sein, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das ist hier der Begriff des Verhältnisses der Ursache und Wirkung, wovon die erstere die letztere in der Zeit, als die Folge, und nicht als etwas, was bloß in der Einbildung vorhergehen könnte, bestimmt. (Kr. 196, 197.)

Demnach liegt in den Erscheinungen selbst nicht die Nöthigung für den Verstand, die eine vor die andere als Ursache einer Wirkung zu setzen, sondern der Verstand bringt erst die beiden Erscheinungen in das Causalitätsverhältniß und bestimmt endgültig, welche von beiden der anderen in der Zeit vorhergeht, d. i. welche die Ursache der anderen ist. —

Der Grundsatz der dritten Analogie lautet:

Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

Dieser Grundsatz bezweckt die Ausdehnung der Causalität auf sämmtliche Erscheinungen in der Weise, daß jede Erscheinung auf alle übrigen eines Weltganzen direkt und indirekt wirkt, sowie alle Erscheinungen ihrerseits direkt und indirekt auf jede Einzelne wirken, und zwar immer gleichzeitig.

In diesem Sinne hat die Gemeinschaft oder Wechselwirkung ihre volle Berechtigung, und wenn der Begriff Wechselwirkung in keiner anderen Sprache als in der deutschen vorkommt, so beweist dies nur, daß die Deutschen am tiefsten denken. Schopenhauer's

Stellung dieser Kategorie gegenüber wird am passenden Orte von mir berührt werden. Daß Kant die Verknüpfungen der Erscheinungen zu einem Weltganzen im Auge hatte, in dem keine einzige ein durchaus selbständiges Leben führen kann, ist für jeden Unbefangenen klar. Das, was die Kategorie der Gemeinschaft erkennt, drückt am besten der dichterische Ausruf der Bewunderung aus:

Wie Alles sich zum Ganzen webt!
Eins in dem Andern wirkt und lebt! (Goethe.)

Die Kategorien der Modalität tragen Nichts dazu bei, die Erfahrung zu vervollständigen.

> Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich, daß sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken. (Kk. 217)

Ich führe deshalb nur der Vollständigkeit wegen die Postulate des empirischen Denkens nach ihrem Wortlaut an.

1) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.
2) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrnng (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.
3) Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig.

Indem wir uns jetzt zu den Analogien der Erfahrung zurückwenden, wirft sich uns zunächst die Frage auf: was lehren sie uns? Sie lehren uns, daß, wie die Verbindung der Theilvorstellungen zu Objekten ein Werk des Verstandes ist, auch die Verknüpfung dieser Objekte unter einander von dem Verstande bewerkstelligt wird. Die drei dynamischen Verhältnisse: der Inhärenz, der Consequenz und der Composition, haben nur eine Bedeutung durch und für den menschlichen Verstand.

Die sich hieraus ergebenden Consequenzen zieht Kant kaltblütig und gelassen.

> Alle Erscheinungen stehen in einer durchgängigen Verknüpfung nach nothwendigen Gesetzen und mithin in einer transscendentalen Affinität, woraus die empirische die bloße Folge ist. (Kr. I. Aufl. 649.)

> Die Ordnung und Regelmäßigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüths, ursprünglich hineingelegt. (ib. 657.)

> So übertrieben, so widersinnisch es auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, so richtig und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung. (ib. 658.)

> Der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor. (Proleg. 240.)

Und so stehen wir, am Ende der transscendentalen Analytik, noch niedergeschlagener da, als am Schlusse der transscendentalen Aesthetik. Diese lieferte dem Verstande die Theilvorstellungen eines Erscheinenden = 0, in jener verarbeitete der Verstand diese Theilvorstellungen zu Scheinobjekten, in einem Scheinnexus. In den Schein der Sinnlichkeit trägt der Verstand, durch Verbindung, neuen Schein. Die Gespensterhaftigkeit der Außenwelt ist unaussprechlich grauenhaft. Das fieberfreie denkende Subjekt, das der Urheber der ganzen Phantasmagorie sein soll, stemmt sich mit aller Kraft gegen die Beschuldigung, aber schon betäuben es die Sirenentöne des „Alleszermalmers“, und es klammert sich an den letzten Strohhalm, sein Selbstbewußtsein. Oder ist auch dieses nur ein Schein und Blendwerk?

Die transscendentale Analytik sollte als Motto den Vers über dem Thor der Hölle tragen:

Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate.

Doch nein! Schopenhauer sagte: „Kant ist vielleicht der originellste Kopf, den jemals die Natur hervorgebracht hat“; ich streiche aus voller Ueberzeugung das „vielleicht“ und Viele werden das Gleiche thun. Was ein solcher Mann, mit so großem Aufwand von Scharfsinn, geschrieben hat, das kann durch und durch,

bis in die Wurzeln hinab, nicht falsch sein. Und so ist es in der That. Man mag irgend eine Seite der transscendentalen Analytik aufschlagen, so wird man immer die Synthesis eines Mannigfaltigen und die Zeit finden: sie sind die unzerstörbare Krone auf dem Leichnam der Kategorien, wie ich zeigen werde.

Jetzt ist mein dringendstes Geschäft, aus Stellen der transscendentalen Analytik, die ich absichtlich unberührt gelassen habe, nachzuweisen, daß der unendliche Raum und die unendliche Zeit keine Formen unserer Sinnlichkeit sein können.

Zunächst haben wir uns aus dem Vorhergehenden in das Gedächtniß zurückzurufen, daß Verbindung eines Mannigfaltigen niemals durch die Sinne in uns kommen kann, daß sie hingegen:

> allein eine Verrichtung des Verstandes ist, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperception zu bringen. (Kt. 131.)

Kann ich nun mit Sätzen Kant's nachweisen, daß der unendliche Raum und die unendliche Zeit nicht ursprünglich als wesentlich einige, allbefassende, reine Anschauungen in der Sinnlichkeit liegen, sondern die Produkte einer in's Unendliche fortschreitenden Synthesis des Verstandes sind, so ist zwar nicht der Stab darüber gebrochen, daß Raum und Zeit den Dingen an sich nicht zukommen — diese glänzendste philosophische Errungenschaft! — wohl aber sind Kant's Raum und Kant's Zeit, als reine Anschauungen a priori, völlig unhaltbar, und je früher man sie aus unseren apriorischen Formen herausnimmt, desto besser.

Es fällt mir nicht schwer, den Beweis zu liefern. Ich führe nur die prägnantesten Stellen an, wobei ich nicht unerwähnt lassen will, daß Kant die beiden ersten in der zweiten Auflage der Kritik ausgemerzt hat: aus guten Gründen und mit Absicht.

Stellen aus der 1. Auflage der Kritik.

> Die Synthesis der Apprehension muß nun auch a priori, d. i. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sind, ausgeübt werden. Denn ohne sie würden wir weder die Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit a priori haben

können, da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt werden können. (640.)

Es ist offenbar, daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich nothwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der anderen fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die ersten Theile der Linie, die vorhergehenden Theile der Zeit, oder die nach einander vorgestellten Einheiten), immer aus den Gedanken verlieren, und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja, gar nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können. (641.)

Stellen aus der 2. Auflage der Kritik.

Erscheinungen als Anschauungen im Raume oder der Zeit müssen durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden. (175.)

Ich denke mir mit jeder, auch der kleinsten Zeit nur den successiven Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun endlich eine bestimmte Zeitgröße erzeugt wird. (175.)

Die wichtigste Stelle ist diese:

Der Raum, als Gegenstand vorgestellt, (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf,) enthält mehr als bloße Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen in eine anschauliche Vorstellung, so daß die Form der Anschanung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt. (147.)

Man glaubt zu träumen! Ich ersuche Jeden, neben diese Sätze die aus der transscendentalen Aesthetik angeführten zu halten, besonders jenen mit dem Gepräge der größten Bestimmtheit versehenen:

Der Raum ist eine reine Anschauung. Man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen

redet, so versteht man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen, allbefassenden Raume, gleichsam als dessen Bestandtheile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. —

Man wird mir gern zugestehen, daß es unmöglich ist, einen reineren, vollständigeren Widerspruch zu denken. In der transscendentalen Aesthetik ist Form der Anschauung mit reiner Anschauung stets identisch; hier dagegen werden sie auf das Schärfste gesondert, und Kant erklärt nachdrücklich, daß der Raum, als reine Anschauung, mehr sei als der Raum als bloße Form, nämlich Zusammenfassung eines Mannigfaltigen, vermittelst der Synthesis des Verstandes, der nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden.

Hieraus erhellt zunächst auf das Unwiderleglichste, daß die unendliche Zeit und der unendliche Raum, als solche, keine Formen der Sinnlichkeit, sondern Verbindungen eines Mannigfaltigen sind, die, wie alle Verbindungen, ein Werk des Verstandes sind, mithin in die transscendentale Analytik gehören und zwar unter die Kategorien der Quantität. Auch spricht dies Kant verblümt in den Axiomen der Anschauung aus:

> Auf diese successive Synthesis der productiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, (Kt. 176.)

woran er die Anwendung der reinen Mathematik in ihrer ganzen Präcision auf Gegenstände der Erfahrung knüpft.

Wir wollen indessen von allem Dem absehen und untersuchen, wie Raum und Zeit, als Anschauungen, entstehen. Kant sagte in einer der angeführten Stellen der ersten Auflage der Kritik:

> Raum und Zeit können nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt werden.

Was ist dieses Mannigfaltige der ursprünglichen Receptivität der Sinnlichkeit? Daß wir es mit einer Verbindung vor aller Erfahrung zu thun haben, ist klar; denn es wäre die Erschütterung der Kantischen Philosophie in ihren Grundfesten, wenn der Raum, den wir zuerst betrachten wollen, die Verbindung eines a posteriori

gegebenen Mannigfaltigen wäre. Aber wie soll es denn nur möglich sein, daß er die Verbindung eines Mannigfaltigen a priori sei? Welche Räumlichkeit, als Einheit, bietet denn a priori die Sinnlichkeit der Einbildungskraft dar, damit der unendliche Raum durch unaufhörliche Zusammensetzung entstehe? Ist diese Einheit ein Kubikzoll? ein Kubikfuß, eine Kubikruthe, Kubikmeile, Kubik-Sonnenweite, Kubik-Siriusweite? Oder handelt es sich um gar keine Einheit und sind es vielmehr die verschiedenartigsten Räumlichkeiten, die die Einbildungskraft zusammensetzt?

Kant schweigt darüber!

A posteriori hat die Verbindung gar keine Schwierigkeit. Da habe ich zunächst das ungeheuere Luftmeer, welches sich der Einbildungskraft darbietet. Wer denkt denn daran, daß sich in ihm eine Kraft manifestire? Es wäre ein plumper Einwand! Luft und Raum sind Wechselbegriffe. Der größte Denker, wie das bornirteste Bäuerlein, spricht vom Raume, den ein Haus, eine Stube enthält; Kant setzt an die Spitze seiner „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft": „die Materie ist das Bewegliche im Raume"; der Dichter läßt den Adler „raumtrunken" seine Kreise ziehen; und die Einbildungskraft allein sollte bedenklich sein? Nein! Zu dem Raum, den ihr die Luft darbietet, fügt sie die Räumlichkeiten der Häuser, Bäume, Menschen, der ganzen Erde, der Sonne, des Mondes und aller Sterne, welche das denkende Subjekt vorher von jeder sie erfüllenden Wirksamkeit gereinigt hat. Nun setzt sie an die gewonnene ungeheuere Räumlichkeit eine ähnliche und so fort in's Unendliche; ein Stillstand ist unmöglich, denn es giebt keine Grenzen im Fortgang.

A posteriori läßt sich also, mit offenen oder geschlossenen Augen, ein unendlicher Raum construiren, d. h. wir haben nie ein Ganzes, sondern nur die Gewißheit, daß wir im Fortgang der Synthesis niemals auf ein Hinderniß stoßen werden.

Aber sind wir denn zu dieser Composition berechtigt? Noch nicht die reine Räumlichkeit einer Kubiklinie kann uns a posteriori d. h. durch die Erfahrung geliefert werden. Die kleinste Räumlichkeit, wie die größte, entsteht nur dadurch, daß ich die sie erfüllende Kraft wegdenke, und sie ist ein Produkt, unter welches die Natur nie ihr Siegel drücken wird. Wo ein Körper aufhört zu wirken, beginnt ein anderer mit seiner Wirksamkeit. Mein Kopf ist nicht im

Raume, wie Schopenhauer einmal bemerkt, sondern in der Luft, die ganz gewiß nicht mit dem Raume identisch ist. Ebenso ist die Materie nicht das Bewegliche im Raume, sondern es bewegen sich Stoffe in Stoffen und die Bewegung ist überhaupt nur möglich wegen der verschiedenen sogenannten Aggregatzustände der Körper, nicht weil ein unendlicher Raum die Welt umfaßt.

Wäre die Welt nur aus festen Stoffen zusammengesetzt, so würde eine Bewegung in ihr nur durch gleichzeitige Verschiebung aller Körper möglich sein, und die Vorstellung eines Raumes würde nie im Kopfe eines Menschen entstehen. Schon eine Bewegung im flüssigen Elemente faßt Niemand als eine Bewegung im Raume auf. Wir sagen nicht: die Fische schwimmen im Raume, sondern: sie schwimmen im Wasser. Der unbegrenzte Blick in die Weite und die auf Abwege gerathene Vernunft (perversa ratio) sind die Erzeuger des unendlichen Raumes. In der Welt sind nur Kräfte keine Räumlichkeiten, und der unendliche Raum existirt so wenig, wie die allerkleinste Räumlichkeit.

Es ist sehr merkwürdig, daß in der Vor-Kantischen Zeit, wo man den Dingen den Raum ohne Weiteres zusprach, dieser Sachverhalt von Scotus Erigena schon ganz richtig erkannt wurde. Seine Welt liegt zwar im unendlichen Raume, der Alles enthält, der sich nicht bewegt, aber innerhalb der Grenzen der Welt giebt es keinen Raum: da giebt es nur Körper in Körpern. Hieran ändert der Umstand Nichts, daß Scotus hie und da den Raum wieder in die Welt bringt; er hatte eben nicht den kritischen Kopf Kant's, und die Schwierigkeit der Untersuchung, auch heutzutage noch, wird Niemand verkennen. (Uebrigens wirft Scotus sogar einmal die Bemerkung hin, daß der Raum nur im Geiste des Menschen bestehe.) Er sagt in seinem Werke: De Divisione Naturae:

> Discipulus. Quid igitur dicendum est de his, qui dicunt, habitationes hominum ceterorumque animalium locos esse? similiter istum communem aera, terram quoque, omnium habitantium in eis locos aestimant? aquam locum piscium dicunt, planetarum aethera, spheram caelestem astrorum locum esse putant?
>
> Magister. Nihil aliud, nisi ut aut suadeatur eis, si disciplinabiles sint et doceri voluerint, aut penitus dimittantur, si contentiosi sint. Eos enim, qui talia dicunt, vera deridet ratio. (Cap. 29.)

Videsne itaque, quomodo praedictis rationibus confectum est, hunc mundum cum partibus suis non esse locum, sed loco contineri, hoc est, certo definitionis suae ambitu?

(Cap. 33.)

Quid restat, nisi ut dicamus, verbi gratia, dum videmus corpora nostra in hac terra constituta, vel hoc aere circumfusa, nil aliud nisi corpora in corporibus esse? Eadem ratione pisces in fluctibus, planetae in aethere, astra in firmamento, corpora in corporibus sunt, minora in majoribus, crassiora in subtilioribus, levia in levioribus, pura in purioribus.

(Cap. 35.)

Der freie unbegrenzte Blick durch das absolut durchsichtige Element ist also die Ursache, daß Jeder, der genialste, wie der beschränkteste Mensch,

> sich niemals eine Vorstellung davon machen kann, daß kein Raum sei, ob er sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden.

Indessen, wir wollen nicht voreilig urtheilen. Sollten die Luft und die perverse Vernunft wirklich hinreichen, den unendlichen Raum zu erzeugen? Gewiß nicht! Nur auf Grund einer apriorischen Form können sie es. Welche ist aber diese? Wir werden sie gleich finden.

Jetzt müssen wir erst zur Frage zurückkehren, ob der Raum die Verbindung eines Mannigfaltigen a priori sein könne? Wir haben bereits gesehen, daß uns Kant völlig im Unklaren darüber läßt, welche Theile des Raumes a priori zu verbinden sind. Wir fragen also: Kann überhaupt vor aller Erfahrung die Vorstellung irgend einer Räumlichkeit in uns sein, oder mit anderen Worten, können wir zur Anschauung irgend einer Räumlichkeit gelangen, ehe wir Gegenstände gesehen oder befühlt haben? Die Antwort hierauf ist: nein! es ist nicht möglich. Der Raum liegt entweder als reine unendliche Anschauung, vor aller Erfahrung, in mir, oder er wird a posteriori, auf empirischem Wege, gefunden; denn es ist ebenso schwer die allerkleinste Räumlichkeit, als reine Anschauung a priori, in die Sinnlichkeit zu legen, wie den unendlichen Raum. Ist dies aber der Fall, so wäre es die thörichteste Quälerei, erst durch Synthesis gleichartiger Theile mühevoll zu erlangen, was ich als Ganzes sofort haben kann.

Hierin liegt auch der Grund, warum Kant den Raum in der transscendentalen Aesthetik ohne Weiteres als reine Anschauung hinstellt und ihn nicht erst durch eine Verbindung von Räumen entstehen läßt, wodurch außerdem die Synthesis in die Sinnlichkeit gekommen wäre, während sie nur eine Function des Verstandes, resp. der blinden Einbildungskraft sein soll.

Ist nun der unendliche Raum nur durch die Synthesis eines a priori gegebenen Mannigfaltigen zu erzeugen; ist es dagegen ebenso unmöglich einen Theilraum vor aller Erfahrung in uns vorzufinden, wie den ganzen Raum, so folgt, daß der unendliche Raum a priori gar nicht erzeugt werden kann, daß es keinen Raum, als reine Anschauung a priori, giebt.

Ich fasse zusammen: Es giebt, unseren Untersuchungen gemäß, weder einen unendlichen Raum außerhalb meines Kopfes, in welchem die Dinge eingeschlossen wären, noch giebt es einen unendlichen Raum in meinem Kopfe, der eine reine Anschauung a priori wäre. Ebenso giebt es keine Einschränkungen des Raums, Räumlichkeiten, außerhalb meines Kopfes. Dagegen giebt es einen unendlichen Raum in meinem Kopf (erlangt durch Synthesis eines a posteriori gegebenen Mannigfaltigen, von dessen Wirksamkeit abstrahirt wurde), welcher nach außen verlegt wird. Ich habe also einen auf empirischem Wege, von der perversen Vernunft gewonnenen unendlichen Phantasieraum. Ebenso habe ich dessen Einschränkungen, also Räumlichkeiten von beliebiger Größe, Phantasieräume.

Kant hat demnach in der transcendentalen Aesthetik, wie ich auf der ersten Seite dieser Kritik gleich bemerkte, nichts weiter gethan, als den nach außen verlegten Phantasieraum, der gewöhnlich für einen unabhängig vom Subjekt existirenden objektiven Raum gehalten wird, definitiv in unseren Kopf versetzt. Hierdurch hat er die Dinge an sich vom Raume befreit, was eben sein unsterbliches Verdienst ist. Sein Fehler war, daß er bestritt, der unendliche Raum sei empirischen Ursprungs, und daß er ihn, als reine Anschauung, vor aller Erfahrung, in unsere Sinnlichkeit legte. Ein zweites Verdienst ist, daß er in der transscendentalen Analytik den Raum als Form vom Raume als Gegenstand (reine Anschauung) unterschied. Verwickelte er sich auch dadurch in einen unlösbaren Widerspruch mit der Lehre der transscendentalen Aesthetik, so zeigte

er doch, daß er das Problem des Raumes bis zum Grunde durchschaut hatte und gab etwaigen Nachfolgern einen unschätzbaren Hinweis auf den richtigen Weg. Diesem Hinweise wollen wir jetzt folgen.

Was ist der Raum, als Form der Anschauung, die (wir bleiben einstweilen noch im Gedankengange Kant's) a priori in unserer Sinnlichkeit liegt?

Negativ ist die Frage bereits beantwortet: der Raum, als Form der Anschauug, ist nicht der unendliche Raum. Was ist er nun? Er ist, allgemein ausgedrückt, die Form, wodurch Gegenständen die Grenze ihrer Wirksamkeit gesetzt wird. Dadurch ist er die Bedingung der Möglichkeit der Anschauung und seine Apriorität über allen Zweifel festgestellt. Wo ein Körper aufhört zu wirken, da setzt ihm der Raum die Grenze. Zwar könnte auch die specielle Wirksamkeit eines Körpers (seine Farbe) ihm die Grenze setzen (vom Getast sehe ich ab), aber dies würde nur nach der Höhe und Breite geschehen können, und alle Körper würden nur als Flächen erkannt, sowie auch alle diese in meinem Gesichtsfeld befindlichen Flächen nebeneinander rücken würden und ihr Abstand von mir = 0 wäre. Sie lägen gleichsam auf meinen Augen. Vermittelst der Tiefendimension des Raumes aber bestimmt der Verstand (nach Schopenhauer's meisterhafter Darstellung), auf Grund der minutiösesten Daten, die Tiefe der Gegenstände, ihren Abstand von einander u. s. w.

Diese Form ist unter dem Bilde eines Punktes zu denken, der die Fähigkeit hat, sich nach den drei Dimensionen in unbestimmte Weite (in indefinitum) zu erstrecken. Es ist ihr ganz gleich, ob die Sinnlichkeit sie um ein Sandkorn legt oder um einen Elephanten, ob ihre dritte Dimension zur Bestimmung der Entfernung eines 10 Fuß von mir stehenden Objekts oder des Mondes benutzt, ob sie nach allen Dimensionen gleich weit, oder gleichzeitig, oder sonst wie angewendet wird. Sie ist selbst keine Anschauung, vermittelt aber alle Anschauung, wie das Auge sich selbst nicht sieht, die Hand sich selbst nicht ergreifen kann.

Hierdurch wird klar, wie wir zum Phantasieraum kommen. Durch Erfahrung lernen wir den Punkt-Raum gebrauchen — sonst würde er wie todt in uns liegen — und es ist in das Belieben des Subjekts gestellt, ihn nach drei Dimensionen, ohne ihm einen Gegenstand zu geben, so weit es will, auseinander treten zu lassen. Auf

diese Weise durchfliegen wir „unendliche Himmelsräume“ ohne Inhalt, und bringen immer ungehindert weiter vor. Ohne diese stets bereit liegende Form, würde die perverse Vernunft nie, auf Grund des unbegrenzten Blicks in die Weite, den unendlichen Raum herstellen können. Beruht ja doch die Möglichkeit des unbegrenzten Blicks schon auf der apriorischen Form Raum (Punkt-Raum). — Ich will noch bemerken, daß die richtige Anwendung des Raumes ein langes ernstes Studium erfordert. Kleine Kinder greifen nach Allem, nach dem Mond, wie nach Bildern an der Wand. Alles schwebt dicht vor ihren Augen: sie haben eben noch nicht den Gebrauch der dritten Dimension erlernt. Das Gleiche hat man, wie bekannt, an operirten Blindgeborenen beobachtet.

Die Consequenzen, welche der Punkt-Raum gestattet, sind außerordentlich wichtig. Ist nämlich der unendliche Raum eine reine Anschauung a priori, so ist ganz zweifellos, daß dem Ding an sich keine Ausdehnung zukommt. Um dies einzusehen, bedarf es nur eines ganz kurzen Besinnens; denn es ist klar, daß in diesem Falle jedes Ding seine Ausdehnung nur leihweise vom alleinen unendlichen Raum hat. Ist der Raum dagegen keine reine Anschauung, sondern nur eine Form für die Anschauung, so beruht die Ausdehnung nicht auf dem Raume, sondern nur die Wahrnehmbarkeit, die Erkenntniß der Ausdehnung hängt von der subjektiven Form ab. Giebt es also irgend einen Weg zum Ding an sich (was wir jetzt noch nicht zu untersuchen haben), so ist es sicherlich auch ausgedehnt, d. h. es hat eine Wirksamkeitssphäre, obgleich der Raum a priori, als subjektive Form, in uns liegt.

In Betreff der Zeit sind die Fragen dieselben.

1) Wird die Zeit durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt? oder

2) entsteht sie durch die Synthesis eines Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit a posteriori darbietet?

Kant sagt:

> Die Zeit bestimmt das Verhältniß der Vorstellungen in unserem inneren Zustande. (Kr. 72.)

Der innere Zustand ist es also, den wir zum Stützpunkte nehmen müssen. Blicken wir in uns, unter der Voraussetzung, daß uns die Außenwelt noch gänzlich unbekannt sei und keinen Eindruck auf uns mache, sowie auch, daß unser Inneres uns gar keinen Wechsel darböte, so würden wir so gut wie todt, oder im tiefsten traumlosen Schlafe befangen sein, und eine Vorstellung der Zeit würde nie in uns entstehen. Die ursprüngliche Receptivität der Sinnlichkeit kann uns also auch nicht das allergeringste Datum zur Erzeugung der Zeit geben, wodurch die erste Frage verneinend beantwortet wird.

Denken wir uns jetzt einen Wechsel von Empfindungen in uns, ja nur die Wahrnehmung unserer Athmung, die regelmäßig auf die Einziehung der Luft folgende Ausstoßung, so haben wir eine Menge erfüllter Momente, die wir miteinander verbinden können. Also nur eine erfüllte Zeit ist wahrnehmbar, und eine Erfüllung der Momente ist nur durch Daten der Erfahrung möglich. Es wird Niemandem einfallen, zu sagen, daß unsere inneren Zustände nicht zur Erfahrung gehörten und nicht a posteriori gegeben würden.

Wie entsteht aber die unendliche Zeit, die doch wesentlich inhaltslos gedacht wird? In ähnlicher Weise wie der unendliche Raum. Das denkende Subjekt abstrahirt vom Inhalt jedes Augenblicks. Der seines Inhalts beraubte Uebergang von Gegenwart zu Gegenwart ist die Einheit, welche der Einbildungskraft zur Synthesis übergeben wird. Da aber ein leerer Augenblick in keiner Weise ein Gegenstand der Anschauung ist, so borgen wir vom Raume

> und stellen die Zeitfolge durch eine in's Unendliche fortgehende Linie vor, welche das Mannigfaltige einer Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, außer dem einigen, daß die Theile der ersteren zugleich, die der letzteren aber jederzeit nach einander sind. (Kf. 72.)

A posteriori läßt sich demnach eine unendliche Zeit construiren, d. h. wir haben keine bestimmte Anschauung derselben, sondern nur die Gewißheit, daß der Fortgang der Synthesis nirgends gehemmt sein wird. Aber wir fragen hier, wie beim Raume, sind wir zu einer solchen Synthesis befugt? Nicht die denkbar kleinste Zeit kann

uns von der Erfahrung *unerfüllt* geliefert werden. Versuche es doch Jeder einmal, sich einen leeren Moment zu verschaffen. Man werfe Alles aus dem raschesten Uebergang von Gegenwart zu Gegenwart heraus, so hat man wenigstens diese kleinste Zeitgröße *denkend* erfüllt.

Wir schließen jetzt wie beim Raume. Ist die unendliche Zeit *nur* durch die Synthesis eines a priori gegebenen Mannigfaltigen zu erzeugen; findet sich aber in unserer ursprünglichen Sinnlichkeit auch nicht die kleinste unerfüllte Zeit, so kann die unendliche Zeit a priori nicht erzeugt werden, sie kann also nicht, als reine Anschauung a priori, in unserer Sinnlichkeit liegen.

Es giebt hiernach weder eine unendliche Zeit außerhalb meines Kopfes, die die Dinge verzehrte, noch giebt es eine unendliche Zeit in meinem Kopfe, die eine reine Anschauung a priori wäre. Dagegen giebt es eine unendliche Zeit (Bewußtsein einer ungehinderten Synthesis) in meinem Kopfe, gewonnen durch Verbindung der a posteriori gegebenen erfüllten Momente, die ihres Inhalts gewaltsam beraubt wurden.

Wir haben also eine auf *empirischem* Wege erschlichene unendliche Phantasiezeit, deren Wesen durch und durch Succession ist, und die Alles, was lebt, die Gegenstände sowohl, wie unser Bewußtsein, in rastlosem Gange mit sich fortreißt.

Kant bannte diese unendliche Zeit in unseren Kopf, d. h. er nahm die Dinge an sich aus ihr heraus, er befreite sie von der Zeit. Diesem großen Verdienst steht die Schuld gegenüber, daß er die Zeit, als reine Anschauung a priori, in unsere Sinnlichkeit legte. Ein zweites Verdienst war, daß er die Zeit als *Form* von der Zeit als Gegenstand (unendliche Linie) unterschied.

Und jetzt stehen wir wieder vor der wichtigen Frage: Was ist die Zeit, als *Form* der Anschauung, die a priori in unserer Sinnlichkeit liegt? Negativ ist sie bereits beantwortet. Die Zeit, als *Form* der Anschauung, ist *nicht* die unendliche Zeit. Was ist sie nun? Als *Form der Sinnlichkeit könnte* sie nur die Gegen-
art sein, ein *Punkt*, wie der Raum, ein Punkt, der immer
und doch immer ist, ein *fortrollender*, ein fließender Punkt.
ls reine Gegenwart aber hat die Zeit gar keinen Einfluß auf
hauung oder, wie *Kant* sagt:

> Die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein; sie gehört weder zu einer Gestalt noch Lage. (Kr. 72.)

Ich spreche es deshalb auch unumwunden aus: **die Zeit ist keine Form der Sinnlichkeit.**

Wie wir uns erinnern werden, brachte sie **Kant** auf einem Umwege dahin, indem er erklärt:

> Alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstand haben oder nicht, gehören doch, an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum inneren Zustand,

welcher unter die formale Bedingung der Zeit fällt. Der innere Zustand ist aber niemals eine **Anschauung**, sondern **Gefühl**, und wo dieses, die innere **Bewegung**, den Geist berührt, da eben liegt der Punkt der Gegenwart.

Hierdurch fällt ein eigenthümliches Licht auf die ganze transscendentale **Analytik**. In ihr wird die Sinnlichkeit nicht abgehandelt; das besorgte die Aesthetik. Nur das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, der **Stoff** für die Kategorien, wandert in die Analytik hinüber, um **verbunden** und **verknüpft** zu werden. Die Analytik selbst handelt lediglich vom Verstand, den Kategorien, der Synthesis, der Einbildungskraft, dem Bewußtsein, der Apperception und immer und immer wieder von der **Zeit**. Die transscendentalen Schemata sind **Zeit**bestimmungen, die Erzeugung extensiver und intensiver Größen geschieht im Fortgang in der **Zeit**, die Analogien der Erfahrung ordnen sämmtliche Erscheinungen nach ihrem Verhältnisse in der **Zeit**, deren modi Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein sein sollen. Darum sagte ich oben: wir mögen was immer für eine Seite der Analytik aufschlagen, so werden wir die Synthesis eines Mannigfaltigen **und** die Zeit antreffen, und nannte beide die unvergängliche Krone auf dem Leichnam der Kategorien. Wie kommt es, daß Kant die **Analytik** nicht ohne eine Form der **Sinnlichkeit**, ohne die **Zeit**, zu Stande bringen konnte? Eben weil die Zeit keine Form der Sinnlichkeit, überhaupt keine **apriorische** ursprüngliche Form, sondern einzig und allein eine **Verbindung** der Vernunft ist. Hiervon werde ich später ausführlich reden; denn die Stelle, wo wir jetzt stehen, ist die geeignetste, um **Schopenhauer** einzuführen, den einzigen geistigen Erben **Kant's**.

Schopenhauer's Stellung der transscendentalen Aesthetik und Analytik gegenüber ist: unbedingte Anerkennung jener, unbedingte Verwerfung dieser. Beides ist nicht zu billigen.

Der unendliche Raum und die unendliche Zeit, die reinen Anschauungen a priori, acceptirte er kritiklos, ohne Weiteres, als Anschauungsformen, und die strenge Unterscheidung Kant's der Formen von den Anschauungen in der Analytik ignorirte er vollständig. Es war für ihn eine ausgemachte Sache, daß Raum und Zeit vor aller Erfahrung, als Anschauungsformen, in unserem Erkenntnißvermögen liegen. Er leugnete deshalb, mit Kant, die Erkennbarkeit des Dinges an sich, zwischen welchem und dem erkennenden Subjekt immer diese Formen stehen, denen gemäß die sinnlichen Eindrücke verarbeitet werden.

Trotzdem hat er, mit höchster menschlicher Besonnenheit, einen Theil der Erkenntnißtheorie Kant's verbessert und seine Verbesserungen unwiderleglich begründet. Die erste Frage, die er sich vorlegte, war: „Wie kommen wir überhaupt zu Anschauungen äußerer Gegenstände? wie entsteht diese ganze, für uns so reale und wichtige Welt in uns?" Er nahm mit Recht Anstoß an dem nichtssagenden Ausdruck Kant's: „das Empirische der Anschauung wird von Außen gegeben." Diese Frage ist überaus verdienstvoll; denn Nichts scheint uns selbstverständlicher, als die Entstehung von Objekten. Sie sind gleichzeitig mit dem Aufschlag der Augenlider da; welcher complicirte Vorgang in uns soll denn stattfinden, um sie allererst zu erzeugen.

Schopenhauer ließ sich von dieser Gleichzeitigkeit nicht beirren. Wie Kant, ging er von der Sinnesempfindung aus, welche der erste Anhaltspunkt auf subjektivem Boden für die Entstehung von Anschauungen ist. Er betrachtete sie genau und fand, daß sie allerdings gegeben ist, aber die Anschauung nicht, wie Kant will, in den Sinnen entstehen kann; denn

> die Empfindung jeder Art ist und bleibt ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher, an sich selbst, nie etwas enthalten, das jenseit dieser Haut, also außer uns läge. (4fache W. 51.)

Soll die Empfindung Anschauung werden, so muß der Verstand in Thätigkeit treten und seine einzige und alleinige Funktion, das Gesetz der Causalität, ausüben:

> er nämlich faßt, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori, d. i. vor aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine Wirkung auf (ein Wort, welches er allein versteht,) die als solche nothwendig eine Ursache haben muß. (4fache W. 52.)

Das Causalitätsgesetz, die apriorische Funktion des Intellekts, die er so wenig erst zu erlernen braucht, wie der Magen das Verdauen, ist also nichts weiter, als der Uebergang von der Wirkung im Sinnesorgan zur Ursache. Ich bitte dies wohl zu merken, da Schopenhauer das einfache Gesetz, wie wir später sehen werden, nach verschiedenen Richtungen verbiegt und ihm offenbar Gewalt anthut, nur um Kant's ganze transscendentale Analytik verwerfen zu können.

Schopenhauer fährt fort:

> Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellekt, d. i. im Gehirn, prädisponirt liegende Form des äußeren Sinnes zu Hülfe, den Raum, um jene Ursache außerhalb des Organismus zu verlegen: denn dadurch erst entsteht ihm das Außerhalb.
>
> Diese Verstandesoperation ist jedoch keine discursive, reflective, in abstracto, mittelst Begriffen und Worten, vor sich gehende; sondern eine intuitive und ganz unmittelbare. Denn durch sie allein, mithin im Verstande und für den Verstand, stellt sich die objektive, reale, den Raum in drei Dimensionen füllende Körperwelt dar, die alsdann, in der Zeit, demselben Causalitätsgesetze gemäß, sich ferner verändert und im Raume bewegt. (4fache W. 52.)

Demnach hat der Verstand die objektive Welt zu erschaffen, und unsere empirische Anschauung ist eine intellektuale, keine bloß sensuale.

Im Weiteren begründet Schopenhauer die Intellektualität der Anschauung siegreich (Aufrechtstellung des auf der Retina befindlichen verkehrten Bildes; einfaches Sehen des doppelt Empfundenen, in Folge der getroffenen gleichnamigen Stellen; Doppeltsehen durch Schielen; Doppeltfühlen eines Objekts mit gekreuzten Fingern) und führt meisterhaft aus, wie der Verstand die bloß planimetrische Empfindung, mit Hülfe der dritten Dimension des Raumes, zur stereometrischen Anschauung umarbeitet, indem er zunächst, aus den

Abstufungen von Hell und Dunkel, die einzelnen Körper construirt und ihnen dann ihren Ort, d. h. ihre Entfernungen von einander, mit Benutzung des Sehewinkels, der Linearperspective und Luftperspective, bestimmt.

Nach Schopenhauer sind also die Kantischen reinen Anschauungen, Raum und Zeit, keine Formen der Sinnlichkeit, sondern Formen des Verstandes, dessen alleinige Funktion das Causalitätsgesetz ist. An diese Verbesserung der Erkenntnißtheorie Kant's schließt sich die andere, daß er die intuitive Erkenntniß von der abstrakten, den Verstand von der Vernunft trennte; denn dadurch wurde unsere Erkenntniß von den reinen Begriffen a priori befreit, einem überaus schädlichen und verwirrenden, ohne Berechtigung hineingetriebenen Keil.

Bei Kant schaut die Sinnlichkeit an, denkt der Verstand (Vermögen der Begriffe und Urtheile), schließt die Vernunft (Vermögen der Schlüsse und Ideen); bei Schopenhauer liefern die Sinne nur den Stoff zur Anschauung (obgleich er auch den Sinnen Anschauungsfähigkeit zuspricht, wovon später), schaut der Verstand an, denkt die Vernunft (Vermögen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse). Die Vernunft, deren alleinige Funktion die Bildung des Begriffs, nach Schopenhauer, ist, trägt Nichts zur Herstellung der phänomenalen Welt bei. Sie wiederholt diese nur, spiegelt sie nur, und es tritt neben die intuitive Erkenntniß die von ihr durchaus verschiedene reflektive.

> Die anschauliche und, dem Stoffe nach, empirische Erkenntniß ist es, welche die Vernunft, die wirkliche Vernunft, zu Begriffen verarbeitet, die sie durch Worte sinnlich fixirt und dann an ihnen den Stoff hat zu ihren endlosen Combinationen, mittelst Urtheilen und Schlüssen, welche das Gewebe unserer Gedankenwelt ausmachen. Die Vernunft hat also durchaus keinen materiellen, sondern bloß einen formellen Inhalt.
>
> (4fache W. 109.)

Den materiellen Inhalt muß die Vernunft, bei ihrem Denken, schlechterdings von außen nehmen, aus den anschaulichen Vorstellungen, die der Verstand geschaffen hat. An diesen übt sie ihre Funktionen aus, indem sie, zunächst Begriffe bildend, von den verschiedenen Eigenschaften der Dinge Einiges fallen läßt und Anderes behält und es nun verbindet zu einem Begriff. Dadurch

aber büßen die Vorstellungen ihre Anschaulichkeit ein, gewinnen jedoch dafür an Uebersichtlichkeit und Leichtigkeit der Handhabung. — Dies also, und dies allein, ist die Thätigkeit der Vernunft: hingegen Stoff aus eigenen Mitteln liefern kann sie nimmermehr.

(4fache W. 110.)

Ehe wir weiter gehen, habe ich eine Bemerkung zu machen. Schopenhauer ist, von Kant abgesehen, meiner Ueberzeugung nach, der größte Philosoph aller Zeiten. Er hat der Philosophie eine ganz neue Bahn gebrochen und sie kräftig weitergeführt, beseelt vom redlichen freien Streben, das Menschengeschlecht der Wahrheit näher zu bringen. Aber in seinem System liegen die unvereinbarsten Widersprüche in solcher Menge, daß es schon eine große Aufgabe ist, sie nur flüchtig zu beleuchten. Wesentlich erschwert wird diese Arbeit dadurch, daß er sich nicht streng an seine eigenen Definitionen hält und dieselbe Sache erst richtig, dann falsch bezeichnet. Da wir jetzt wissen, was er unter Verstand und Vernunft versteht, und gerade bei diesen Erkenntnißvermögen sind, so wird es gut sein, ihre Functionen von ihren Formen zu sondern, welche Schopenhauer ganz willkürlich vermengt.

Vierfache Wurzel Seite 51 ist der Verstand selbst eine Function und das Causalitätsgesetz seine einzige Form; S. 57 ist dagegen das Causalitätsgesetz die einfache Function des Verstandes; W. a. W. u. V. I. 535 ist das Causalitätsgesetz Form und Function. Das Richtige ist, daß das Causalitätsgesetz die Function, Raum und Zeit die Formen (Schopenhauer's Lehre gemäß) des Verstandes sind. Ebenso macht er es bei der Vernunft. W. a. W. u. V. I. 531 ist die einzige Function der Vernunft die Bildung des Begriffs, während es ebenda S. 539 heißt:

> Die ganze reflektive Erkenntniß hat nur eine Hauptform und diese ist der abstrakte Begriff.

Nur das Erstere ist richtig, die Form der Vernunft fehlt in seinem System.

Der Verstand also, vermittelst seiner Function (Causalitätsgesetz) und seiner Formen (Raum und Zeit) bringt, auf Grund der Veränderungen in den Sinnesorganen, die anschauliche Welt hervor,

und die Vernunft zieht aus diesen empirischen Anschauungen ihre Begriffe. Schopenhauer mußte hiernach die ganze Analytik Kant's verwerfen. Vom Standpunkte des Verstandes aus durfte er die Synthesis des Mannigfaltigen nicht gelten lassen, weil der Verstand, ohne Hülfe der Vernunft, die Anschauung zu Wege bringt; vom Standpunkte der Vernunft mußte er die Kategorien angreifen, weil Begriffe nur auf der empirischen Anschauung beruhen nnd deshalb ein Begriff a priori eine contradictio in adjecto ist. Die Synthesis aber und die Kategorien bilden den Inhalt der Analytik.

Der Verwerfung der Kategorien, als reiner Begriffe a priori, schließe ich mich unbedingt an: ein Begriff a priori ist unmöglich; dagegen ist es falsch, daß der Verstand, ohne Hülfe der Vernunft, die anschauliche Welt construiren kann.

Ehe ich diese Ansicht begründen kann, welche den unumstößlich richtigen Theil der transscendentalen Analytik, die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, auf ihrer Seite hat, muß ich die Vernunft und überhaupt sämmtliche Erkenntnißvermögen erklären.

Die Vernunft hat eine Function und eine Form. Schopenhauer giebt ihr keine Form und eine Function, welche ihr Wesen nicht ganz umfaßt. Er setzt ihre Function in die Bildung des Begriffs; ich sage dagegen: die Function der Vernunft ist schlechtweg Synthesis, ihre Form die Gegenwart.

Sie hat drei Hülfsvermögen. Erstens das Gedächtniß. Seine Function ist: Bewahrung aller Eindrücke auf den Geist, so lange als möglich. Das zweite Hülfsvermögen ist die Urtheilskraft. Ihre Function ist: Zusammenstellung des Zusammengehörigen. Wir haben also 1) Zusammenstellung der zusammengehörigen Theilvorstellungen des Verstandes, 2) Zusammenstellung gleichartiger Objekte, 3) Zusammenstellung von Begriffen, den Denkgesetzen gemäß. Das dritte Hülfsvermögen ist die Einbildungskraft. Ihre Function ist lediglich, das verbundene Anschauliche als Bild festzuhalten.

Sämmtliche Erkenntnißvermögen, also Sinn, Verstand, Urtheilskraft, Einbildungskraft, Gedächtniß und Vernunft laufen in einem Centrum zusammen: dem Geiste (von Kant reine ursprüngliche Apperception und von Schopenhauer Subjekt des Erkennens genannt) dessen Function das Selbstbewußtsein ist. Alles läuft in seinem Centrum zusammen, und dagegen durchkreist er alle seine Vermögen

mit seiner Function und giebt ihnen zu ihren Handlungen Bewußtsein. Die Tafel des Geistes ist hiernach:

Geist
|
Vernunft
|
Urtheilskraft — Gedächtniß — Einbildungskraft
|
Verstand
|
Sinne

Aus den verschiedenen Abstufungen des Geistes ergiebt sich, daß die Aufstellung *einzelner* Erkenntnißvermögen durchaus kein müßiges Verfahren ist. Wo Sensibilität ist, da ist auch Geist, aber wie will man denn den Unterschied zwischen dem Geiste eines Thieres und dem eines Menschen besser bezeichnen als dadurch, daß man ganz bestimmte Geistesthätigkeiten jenem abspricht? Ohne Zerlegung des Geistes in seine einzelnen Thätigkeiten (Vermögen) wäre man auf ganz nichtssagende allgemeine Ausdrücke beschränkt, etwa, daß die Intelligenz dieses Thieres *geringer* sei als die eines anderen. Adoptirt man die Zerlegung, so kann man das Fehlende viel genauer bezeichnen und, so zu sagen, den Finger auf den Quellpunkt des Unterschiedes legen. *Kant* hatte mithin Recht, den Geist zu zerlegen; auch ist die Zerlegung geradezu nothwendig für die *kritische* Philosophie.

Die Vernunft schreitet nun auf dem Gebiete des Verstandes zu zwei ganz verschiedenen Arten von Verbindungen, was *Schopenhauer* ganz übersehen hat. Er kennt nur die eine Art: Bildung des Begriffs; er kennt nicht die andere: Verbindung von Theilvorstellungen zu Objekten und Verknüpfung der Objekte unter einander.

Die zweite Art ist ursprünglich die erste, wir wollen aber die Bildung des Begriffs zuerst betrachten.

Daß die Bildung von Begriffen *nur* auf Synthesis beruht, wird Jeder nach kurzem Nachdenken zugestehen. Die Urtheilskraft reicht der Vernunft ein gleichartiges Mannigfaltiges dar, welches diese zusammenfaßt und mit einem einzigen Worte bezeichnet. Die Urtheilskraft stellt nur das Znsammengehörige zusammen: in diesem Verfahren liegt die *Trennung* von selbst. Die Vernunft vereinigt

nun sowohl das Zusammengestellte, als das Fallengelassene. Alle Pferde z. B. vereinigt sie im Begriff Pferd und das Getrennte (Ochsen, Esel, Insekten, Schlangen, Menschen, Häuser u. s. w.) im Begriff Nicht-Pferd. Immer tritt sie synthetisch auf.

Ihr Verfahren ist auch stets dasselbe, ob sie zahllose, oder nur wenige Objekte, oder Eigenschaften, Thätigkeiten, Verhältnisse u. s. w. derselben unter einen Begriff zu bringen hat. Nur die Sphären der Begriffe sind verschieden. Ferner: je mehr ein Begriff unter sich hat, desto leerer ist er, trotz der Fülle, und je weniger in ihm enthalten ist, desto voller ist er, trotz der Leere.

Auf diese Weise wird die ganze Erfahrung des Menschen, äußere und innere, in Begriffen reflektirt. Die Vernunft bethätigt sich dann weiter in der Verbindung der Begriffe zu Urtheilen und in der Verbindung von Urtheilen (Prämissen), um ein neues, in ihnen vertheilt liegendes Urtheil herauszuziehen, wovon die Logik und Syllogistik handelt.

Indem wir jetzt die Vernunft auf ihrem anderen Wege begleiten, kommen wir zunächst mit ihr auf ein Gebiet, das dem Verstande ganz entzogen ist, und welches wir, nach Kant, so lange das Gebiet des inneren Sinnes nennen wollen, bis wir es näher kennen lernen. Wir haben es bereits bei der vorläufigen Besprechung der Zeit gestreift. Wir fanden dort, daß erfüllte Augenblicke verbunden werden. Wie verfährt aber die Vernunft dabei? Ihre eigene Form, die Gegenwart, wird ihr zum Problem. Sie ist sich eines Wechsels im inneren Sinn, durch das Gedächtniß, bewußt und hat doch nur die Gegenwart, die beständig wird und trotzdem immer ist. Jetzt lenkt sie immer größere Aufmerksamkeit auf den gleichsam fortrollenden Punkt der Gegenwart und läßt die Einbildungskraft die entschwindenden Punkte festhalten: so erhält sie den ersten erfüllten Uebergang von Gegenwart zu Gegenwart, d. i. den ersten erfüllten Augenblick, dann einen zweiten, dritten u. s. f. und dadurch das Bewußtsein der Succession oder den Begriff der Zeit. Der fortrollende Punkt der Gegenwart beschreibt in der Einbildungskraft gleichsam eine Linie. Die Vernunft verband Augenblick mit Augen-'ick, und die Einbildungskraft hielt immer nur das Verbundene Diese selbst verbindet nicht, wie Kant will.

Die Vernunft, die sich des ungehinderten Fortgangs ihrer Synthesis und des unaufhörlich die Gegenwart berührenden inneren Zustandes bewußt ist, verbindet auch den vergehenden Augenblick mit dem kommenden. Auf diese Weise entsteht das Urbild der Zeit: ein Punkt inmitten zweier Augenblicke, zwei verbundene Flügel.

Die von der Vernunft construirte Zeit ist also wohl zu unterscheiden von der apriorischen Form Gegenwart. Sie ist eine Verbindung a posteriori. Die ihr zu Grunde liegende Einheit ist der erfüllte Augenblick.

Die Synthesis der Vernunft hängt von der Zeit nicht ab. Die Vernunft verbindet im Fortrollen der Gegenwart und läßt von der Einbildungskraft das Verbundene in jede neue Gegenwart voll und ganz hinübernehmen. Deshalb ist auch die Zeit nicht Bedingung der Wahrnehmung der Objekte, die stets voll und ganz in der Gegenwart sind. Aber die Zeit ist Bedingung der Wahrnehmung der Bewegung.

Wie die Welt immer nur eine auf unseren Augen liegende gefärbte Fläche wäre, ohne den Raum, so würde sich, ohne die Zeit, jede Entwicklung unserer Erkenntniß entziehen; denn, mit Worten Kant's, ohne die Zeit wäre

> eine Verbindung contradictorisch entgegengesetzter Prädikate in einem und demselben Objekt nicht begreiflich zu machen.
> (Kr. 71.)

Aber es wäre ein schwerer Irrthum, anzunehmen, die Entwicklung selbst stände unter Bedingungen der Zeit: nur die Erkenntniß der Entwicklung, nicht diese selbst, ist von der Zeit abhängig.

Kant und Schopenhauer sind in Betreff der Zeit, weil sie dieselbe erstens zu einer apriorischen Form machten, dann weil sie die reale Bewegung von ihr abhängen ließen, in der seltsamsten Täuschung befangen.

Ferner läßt Kant die Zeit bald verfließen, bald still stehen:

> Das Zugleichsein ist nicht ein modus der Zeit selbst, als in welcher gar keine Theile zugleich, sondern alle nach einander sind. (Kr. 191.)

> Die Zeit, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt. (Kr. 181.)

Dagegen:

> Die Zeit, in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht. (Kr. 190.)

An diesem letzteren Satze nimmt Schopenhauer großen Anstoß; aber setzt er die rastlose Zeit in ein besseres Licht dadurch, daß er ihr ihren Boden, die reale Succession, nimmt, mit der sie steht und fällt? Er sagt, an die letzte Stelle anknüpfend:

> Daß dies grundfalsch sei, beweist die uns allen inwohnende feste Gewißheit, daß, wenn auch alle Dinge im Himmel und auf Erden plötzlich stille ständen, doch die Zeit, davon ungestört, ihren Lauf fortsetzen würde. (Parerga I. 108).

Und warum würde sie in diesem Falle ihren Lauf fortsetzen? Doch nur, weil eben ein Ding auf Erden, das diese feste Gewißheit hat, nicht stille steht, sondern, in unaufhörlicher Bewegung begriffen, die Zeit continuirlich erfüllt.

Um in einem Bilde den Sachverhalt klarer darzulegen, ist der Punkt der Gegenwart einem Korkkügelchen zu vergleichen, das auf einem gleichmäßig sich fortbewegenden Strome schwimmt. Die Welle, die es trägt, ist der innere Zustand, eine Welle unter unzähligen anderen, die alle denselben Lauf haben. Geben wir dem Kügelchen Bewußtsein und lassen dieses hie und da schwinden, so bleibt es inzwischen nicht im Strome zurück, sondern schwimmt weiter. Geradeso der Mensch. In Ohnmachten und im Schlaf ist unser Bewußtsein total erloschen und die Zeit ruht; aber unser Inneres ruht nicht, sondern bewegt sich unaufhaltsam weiter. An unserem Stande inmitten der allgemeinen Entwicklung merken wir erst, beim Erwachen, daß eine gewisse Zeit verflossen ist und construiren sie nachträglich. Nehmen wir an, ein Individuum habe 50 Jahre ununterbrochen geschlafen und sich inzwischen naturgemäß verändert; es fühle jedoch nicht die Gebrechen des Alters, und sein Zimmer befände sich in derselben Ordnung, wie zur Zeit des Entschlafens, so wird es, erwachend, zunächst glauben, es habe nur eine Nacht geschlafen. Ein Blick durch das Fenster, ein Blick in den Spiegel ändert aber sofort seine Ansicht. An seinen greisen Haaren und

Gesichtszügen wird es „ungefähr" die Zeit berechnen können, die inzwischen verflossen ist; bessere Mittel werden es ihm auf die Minute sagen, d. h. der zurückgelegte Weg des ganzen Weltstroms bestimmt die Zeit, welche unterdessen vergangen ist.

Die Zeit steht allerdings still. Sie ist eine gedachte feste Linie, deren Stellen unverrückbar sind. Das vergangene Jahr 1789 und das zukünftige Jahr 3000 nehmen einen ganz bestimmten Platz auf ihr ein. Was aber fließt, immer fließt, rastlos fließt, das ist die Gegenwart, getragen vom Punkte der Bewegung.

Wir müssen jetzt vor Allem untersuchen, ob der Verstand, gesetzt die Vernunft trage wirklich Nichts zur Anschauung bei, mit seiner Function (Causalitätsgesetz) und seinen Formen (Raum und Zeit) allein die ganze reale Welt, wie sie vor unseren Augen liegt, herstellen kann: gemäß der Schopenhauer'schen Theorie.

Zuvörderst stoßen wir auf den ganz unverzeihlichen Mißbrauch, den Schopenhauer mit dem Causalitätsgesetz treibt. Es ist ihm „ein Mädchen für Alles", ein Zauberpferd, auf dessen Rücken er sich zum Ritt in's Blaue schwingt, wenn im Denken die Hindernisse unüberwindlich werden.

Wir erinnern uns, daß das Causalitätsgesetz nichts weiter bezeichnet, als den Uebergang von der Sinnesempfindung zu ihrer Ursache. Es drückt also nur die causale Beziehung zwischen der Außenwelt und dem Subjekt, oder besser: dem Schopenhauer'schen „unmittelbaren Objekt", dem Leibe, aus, und diese Einschränkung wird noch eine engere dadurch, daß der Uebergang immer von der Wirkung zur Ursache, niemals umgekehrt stattfinden kann. Hat der Intellekt zur Veränderung im Sinnesorgan die Ursache gefunden und hat er sie räumlich gestaltet, sowie in ein Verhältniß zur Zeit gebracht (ich halte mich hier noch streng im Gedankengange Schopenhauer's), so ist seine Arbeit beendigt.

Die Erkenntniß des Vorganges selbst ist kein Werk des Verstandes. Sie beruht auf dem Denken und war eine späte reife Frucht der Vernunft, denn erst Schopenhauer durfte sie pflücken.

Den obigen klaren Sachverhalt verdunkelt nun Schopenhauer zuerst, indem er dem Intellekt auch den Uebergang von der Ursache zur Wirkung zuspricht. Er sagt nämlich:

> Der Verstand hat überall dieselbe einfache Form: Erkenntniß der Causalität, Uebergang von Wirkung auf Ursache und von Ursache auf Wirkung. (W. a. W. u. V. I. 24.)

Dies ist nach zwei Richtungen hin falsch. Erstens erkennt, wie ich oben sagte, der Verstand nicht den Uebergang von Wirkung auf Ursache, da dies ausschließlich Sache des Denkens ist (der Verstand erkennt so wenig seine Function, wie der Magen erkennt, daß er verdaut); zweitens ist seine Function ausschließlich Uebergang von Wirkung zu Ursache, niemals umgekehrt. Schopenhauer muthet hier dem Verstande Unmögliches zu, d. h. das Denken und erwirbt sich dadurch den schweren Vorwurf, den er Kant gemacht hat, nämlich das Denken in die Anschauung gebracht zu haben.

Bei dieser Verdunkelung bleibt er indessen nicht stehen; sie ist ihm nicht intensiv genug, es muß eine totale Finsterniß eintreten. Er sagt:

> Die Leistung des Verstandes besteht im unmittelbaren Auffassen der causalen Verhältnisse, zuerst zwischen dem eigenen Leibe und den anderen Körpern; dann zwischen diesen objektiv angeschauten Körpern unter einander. (4fache W. 72.)

Dies ist grundfalsch, und dem einfachen apriorischen Causalitätsgesetz wird die denkbar größte Gewalt angethan, um es den Zwecken Schopenhauer's dienstbar zu machen. Es bedarf keines besonderen Scharfsinns, um die Motive, welche ihn dabei leiteten, einzusehen; denn es ist klar, daß nur dann auf dem Verstande allein die Erkenntniß der objektiven Welt beruht und man der Hülfe der Vernunft nicht bedarf, wenn der Verstand das ganze causale Netz, in welchem die Welt hängt, „unmittelbar auffaßt." Ist Letzteres nicht möglich, so muß die Vernunft in Anspruch genommen werden. Hierdurch aber käme (wie Schopenhauer völlig grundlos annimmt), das Denken in die Anschauung und außerdem würde die Causalität nicht durch und durch apriorisch sein, sondern nur das causale Verhältniß zwischen dem eigenen Leibe und den anderen Körpern wäre apriorisch, was die Grundlinien des Schopenhauer'schen Systems ausgewischt hätte.

Es wird Jeder einsehen, daß Schopenhauer auch hier thatsächlich das Denken in die Anschauung gebracht hat. Der Verstand geht nur von der Wirkung im Sinnesorgan auf die Ursache.

Er führt diesen Uebergang ohne Hülfe der Vernunft aus, denn er ist seine Function. Aber erkannt wird dieser Uebergang nur durch Denken, d. h. durch die Vernunft. Dieselbe erkennt ferner den Uebergang von der Ursache zur Wirkung im Sinnesorgan und schließlich erkennt sie den Leib als ein Objekt unter Objekten und gewinnt erst hierdurch die Erkenntniß vom causalen Verhältniß zwischen den Körpern unter einander.

Hieraus erhellt, daß die Causalität, welche das ursächliche Verhältniß zwischen Objekt und Objekt ausdrückt, nicht identisch ist mit dem Causalitätsgesetz. Jene ist ein weiterer Begriff, der das Gesetz als engeren unter sich hat. Die Causalität im Kant'schen Sinne, welche ich allgemeine Causalität genannt habe, ist also nicht zu verwechseln mit dem Schopenhauer'schen Causalitätsgesetz. Dieses drückt nur die Beziehung eines bestimmten Objekts (meines Leibes) zu den anderen Körpern aus, welche in mir Veränderungen bewirken, und zwar, wie ich wiederholt betonen muß: die einseitige Beziehung der Wirkung auf die Ursache.

Der Beweis für die Apriorität der Causalität, welcher Kant total mißlungen ist, wie Schopenhauer glänzend ausführte, ist demnach auch nicht von Schopenhauer erbracht worden, da das Causalitätsgesetz zwar vor aller Erfahrung in uns liegt, aber die Causalität nicht deckt. Indessen thut Schopenhauer, als ob er die Apriorität der Causalität wirklich bewiesen habe; ferner, als ob der Verstand sämmtliche causalen Verhältnisse unmittelbar auffasse. Das Letztere ist, wie wir gesehen haben, eine Erschleichung, indem diese Verhältnisse nur durch das Denken erkannt werden können und der Verstand nicht denken kann.

Wenn wir also im Nachfolgenden Schopenhauer von der Causalität, die ich weiter unten nochmals berühren werde, reden hören, so wissen wir erstens, daß sie nicht identisch mit dem Causalitätsgesetz ist, und zweitens, daß dessen Apriorität ihr nicht den gleichen Charakter geben kann. Sie ist eine Verknüpfung a posteriori.

Nach dieser Vorerörterung wende ich mich zu unserer eigentlichen Untersuchung zurück, ob wirklich die Formen Raum und Zeit ausreichend sind, um die anschauliche Welt hervorzubringen.

Von der Zeit können wir absehen; denn sie ist, wie ich gezeigt habe, keine Anschauungsform, sondern eine Verbindung a posteriori der Vernunft. Gesetzt übrigens, sie sei Anschauungsform, so ist einleuchtend, daß sie nur das fertige Objekt in ein Verhältniß zu sich bringen könnte, indem sie seinen Zuständen eine Dauer giebt. Zum Ueberfluß erinnere ich an Kant's treffenden Ausspruch:

> Die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein; sie gehört weder zu einer Gestalt noch Lage.

Es verbleibt mithin bloß der Raum und er giebt allerdings dem Objekt Gestalt und Lage, indem er genau die Kraftsphäre begrenzt und ihren Ort bestimmt. Ist aber das Objekt fertig, wenn ich seinen bloßen Umriß habe, wenn ich weiß, daß es sich nach Länge, Breite und Tiefe so und so weit erstreckt? Gewiß nicht! Die Hauptsache: seine Farbe, Härte, Glätte oder Rauhigkeit ꝛc. kurz, die Summe seiner Wirksamkeiten, der der Raum doch nur die Grenze setzen kann, kann durch den Raum allein nicht bestimmt werden.

Es ist uns im Gedächtniß, wie Kant sich mit diesen Wirkungsarten der Körper auseinander gesetzt hat. In der transscendentalen Aesthetik fertigte er sie verächtlich, als bloße Sinnesempfindungen, ab, die auf keinem transscendentalen Grunde in der Sinnlichkeit beruhten, und in der Analytik brachte er sie mit Hängen und Würgen unter die Kategorien der Qualität, nach der Regel der Anticipationen der Wahrnehmung, wofür er den wunderlichen Beweis lieferte.

Schopenhauer behandelte sie mit noch größerer Härte. In seinen ersten Schriften nennt er sie die spezifischen Sinnesempfindungen, auch die besondere und speziell bestimmte Wirkungsart der Körper, von der er aber sofort wieder abspringt, um zur bloßen abstrakten Wirksamkeit überhaupt zu gelangen. Erst in seinen späteren Abhandlungen tritt er der Sache näher. Er sagt: W. a. W. u. V. II. 23:

> Verleihen die Nerven der Sinnesorgane den erscheinenden Objekten Farbe, Klang, Geschmack, Geruch, Temperatur ꝛc., so verleiht das Gehirn denselben Ausdehnung, Form, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit ꝛc. Kurz Alles, was erst mittelst Zeit, Raum und Causalität vorstellbar ist; — —

ferner Parerga I. 93:

> Ich habe es geradezu ausgesprochen, daß jene Formen (Raum, Zeit und Causalität) der Antheil des *Gehirns* an der Anschauung sind, wie die spezifischen Sinnesempfindungen der der respektiven *Sinnesorgane*.
>
> Wie unser Auge es ist, welches Grün, Roth und Blau hervorbringt; so ist es unser *Gehirn*, welches Zeit, Raum und Causalität (deren objektivirtes Abstraktum die Materie ist) hervorbringt. Meine *Anschauung* eines Körpers ist das Produkt meiner Sinnen- und Gehirn-Function mit x.

Jeden Freund der *Schopenhauer*'schen Philosophie werden diese Sätze mit Unwillen erfüllen; denn durch sie erhält die *Intellektualität* der Anschauung eine tödtliche Wunde. Wie wir wissen, läßt er ursprünglich die Funktion der Sinne nur darin bestehen, dem Verstande den ärmlichen Stoff zur Anschauung zu liefern; die Sinne sind „Handlanger des Verstandes" und in dem, was sie ihm darreichen, liegt nie „etwas Objektives." Eben deshalb ist unsere Anschauung durch und durch intellektual, nicht *sensual*. Wie ändert sich aber mit einem Mal der Vorgang, wenn wir obige Stellen berücksichtigen! Jetzt schaut theils der Verstand, theils schauen die Sinnesorgane an: die Anschauung ist also theils sensual, theils intellektual, und die reine Intellektualität der Anschauung ist unwiederbringlich verloren. (Um Mißverständnissen vorzubeugen, bemerke ich, daß, nach meiner Erkenntnißtheorie, die Anschauung nicht intellektual, sondern *spiritual*: ein Werk des *ganzen Geistes* ist. Das Verdienst *Schopenhauer*'s liegt darin, daß er den Sinnen die Fähigkeit, anzuschauen, in der 4fachen Wurzel, absprach.)

Warum verfiel nun *Schopenhauer* in diesen bedauerlichen Widerspruch mit sich selbst? Offenbar weil er so wenig, wie *Kant*, eine *Verstandesform* finden konnte, auf welche die in Rede stehenden besonderen Wirkungsarten der Körper sämmtlich zurückzuführen sind. Hier haben er und *Kant* eine große Lücke in der Erkenntnißtheorie gelassen, die mir auszufüllen vergönnt gewesen ist. Die Form nämlich, welche der Verstand zu Hülfe nimmt, ist die *Materie*.

Auch sie haben wir uns als einen *Punkt* zu denken mit der Fähigkeit, die spezielle Wirkungsart eines Körpers (die Summe seiner Wirkungen) zu *objektiviren*. Ohne diese apriorische Form des

Verstandes wäre die Anschauung unmöglich. Selbst der Raum würde ohne sie unnütz in uns liegen, da er ja nur einer bestimmten Wirksamkeit die Grenzen setzen kann. So wenig das umgekehrte Bildchen eines Hauses z. B. auf unserer Netzhaut, ohne das Causalitätsgesetz und den Raum, je zu einem aufrecht stehenden Objekt werden könnte, so wenig könnte die im Sinnesorgan erzeugte blaue Farbe z. B. je auf ein Objekt übertragen werden, ohne den Verstand und seine zweite Form Materie. Die Materie ist also die Bedingung der Wahrnehmung von Objekten und als solche apriorisch.

Und jetzt muß ich ein ganzes Gewebe von Widersprüchen aufweisen, in welches sich Schopenhauer in Betreff der Materie verwickelt hat. Die Materie ist das schwere Philosophen-Kreuz gewesen, das er während seines langen Lebens tragen mußte, und an ihr zerrieb sich seine bedeutende Denkkraft zu Zeiten so vollständig, daß Wortverbindungen entstanden, bei denen sich schlechterdings Nichts denken läßt. Schon oben ist uns eine solche begegnet. Dort war die Materie

„das objektivirte Abstraktum von Raum, Zeit und Causalität"

was lebhaft an die Hegel'sche „Idee in ihrem Anderssein" erinnert.

Schopenhauer auf seinem vielfach verschlungenen Irrgang begleitend, finden wir zunächst mannigfache Erklärungen der Materie auf subjektivem Boden. Die Hauptstellen sind folgende:

1) Raum und Zeit werden nicht bloß jedes für sich von der Materie vorausgesetzt; sondern eine Vereinigung beider macht ihr Wesen aus. (W. a. W. u. V. I. 10.)

2) Nur als erfüllt sind Raum und Zeit wahrnehmbar. Ihre Wahrnehmbarkeit ist die Materie. (4fache W. 28.)

3) Die Materie offenbart ihren Ursprung aus der Zeit an der Qualität (Accidenz) ohne die sie nie erscheint, und welche schlechthin immer Causalität, Wirken auf andere Materie, also Veränderung (ein Zeitbegriff) ist. (W. a. W. u. V. I. 12.)

4) Die Form ist durch den Raum, und die Qualität oder Wirksamkeit, durch die Causalität bedingt. (W. a. W. u. V. II. 351.)

5) Unter dem Begriff der Materie denken wir das, was von den Körpern noch übrig bleibt, wenn wir sie von ihrer Form und allen ihren specifischen Qualitäten entkleiden, welches eben deshalb in allen Körpern ganz gleich, Eins und dasselbe sein muß. Jene von uns aufgehobenen Formen und Qualitäten nun aber sind nichts anderes, als die besondere und speciell bestimmte Wirkungsart der Körper. Daher ist, wenn wir davon absehen, das dann noch Uebrigbleibende die bloße Wirksamkeit überhaupt, das reine Wirken als solches, die Causalität (!) selbst, objektiv gedacht, also der Wiederschein unseres eigenen Verstandes, das nach außen projicirte Bild seiner alleinigen Function (!), und die Materie ist durch und durch lautere Causalität. Daher eben läßt sich die reine Materie nicht anschauen, sondern bloß denken: sie ist ein zu jeder Realität als ihre Grundlage Hinzugedachtes.

(4fache W. 77.)

6) Wirklich denken wir unter reiner Materie das bloße Wirken in abstracto, also die reine Causalität selbst: und als solche ist sie nicht Gegenstand, sondern Bedingung der Erfahrung, eben wie Raum und Zeit. Dies ist der Grund, warum die Materie, auf der Tafel unserer reinen Grunderkenntnisse a priori die Stelle der Causalität hat einnehmen können, und neben Zeit und Raum als das dritte rein Formelle und daher unserem Intellekt Anhängende figurirt.

(W. a. W. u. V. II. 53.)

Ich werde mich nicht damit aufhalten, nochmals den Mißbrauch zu beleuchten, den Schopenhauer wieder in der einen Stelle mit der Causalität treibt, welche ganz gewiß nicht die Function des Verstandes ist; aber protestiren muß ich gegen die neue Behauptung, die Causalität sei mit der Wirksamkeit identisch. So wenig ein allgemeines Naturgesetz identisch ist mit der Kraft, die dem Gesetze gemäß wirkt, so wenig ist die Causalität und die Wirksamkeit Eines und Dasselbe. Die Causalität besagt nur: Jede Veränderung in der Natur muß eine Ursache haben. Was hat nun dieses formale Gesetz mit der Wirksamkeit an und für sich zu thun? Die Wirksamkeit eines Körpers ist seine Kraft und diese hat Schopenhauer auf den Willen zurückgeführt, mit dem sie identisch ist. Er möchte zwei total verschiedene Begriffe verschmelzen, das Formale mit dem

Materialen vermengen, um im Trüben fischen zu können, welches Verfahren aber nicht geduldet werden kann. Dies nebenbei.

Die Materie ist nun Obigem zufolge erstens Vereinigung von Raum und Zeit. Was soll das heißen? Raum und Zeit sind, nach Schopenhauer, einfache Formen unseres Erkenntnißvermögens, denen ein Inhalt gegeben werden muß, wenn sie überhaupt etwas sein sollen. Sehr ungeschickt drückt Schopenhauer dieses Letztere in der zweiten Stelle mit den Worten aus: die Materie ist die Wahrnehmbarkeit von Raum und Zeit; denn er hat doch offenbar sagen wollen: durch die Materie werden Raum und Zeit wahrnehmbar. Beide Sätze sind aber durchaus verschieden; denn im ersteren wird etwas über das Wesen der Materie ausgesagt, während im zweiten die Wahrnehmbarkeit des Raumes und der Zeit von der Materie abhängig gemacht wird, deren Wesen dabei ganz unberührt bleibt.

Die bloße Vereinigung zweier reinen leeren Anschauungen soll nun die Materie sein! Wie war es möglich, daß ein eminenter Kopf so etwas hinschreiben konnte. Selbst die extravagante Phantasie der alten aegyptischen Priester und Zarathustra's hat dem Raume und der Zeit ähnliche Zeugungskraft nicht zugemuthet.

In der 3ten und 4ten Stelle wird bestimmt, daß die Materie nie ohne Qualität auftrete und der Raum ihre Form bedinge. Aber in der 5ten Stelle sollen wir unter dem Begriff der Materie gerade das Gegentheil denken, nämlich das, was von den Körpern übrig bleibt, wenn wir sie ihrer Form und Qualität entkleidet haben! Ferner wird die Materie ohne Weiteres von Raum und Zeit getrennt, in deren Vereinigung sie doch ihr Wesen haben sollte, und ihr Wesen identisch mit der Causalität allein gesetzt, mit der bloßen Wirksamkeit überhaupt, dem reinen Wirken als solchem.

Dann wird plötzlich ihr Wesen nicht mehr in Raum, Zeit und Causalität gesucht, sondern gar in die Vernunft gesetzt. Die Materie wird eine Kant'sche Kategorie, ein reiner Begriff a priori, etwas, das wir als Grundlage zu jeder Realität hinzudenken.

In der 6ten Stelle schließlich läßt sie Schopenhauer nur mit einem Fuße in der Vernunft, mit dem anderen muß sie wieder in den Verstand, um, neben Zeit und Raum, als das dritte rein Formelle, unserem Intellekt Anhängende, zu figuriren. Im Intellekt ist nun allerdings ihr einziger rechtmäßiger und angestammter Sitz,

aber nicht weil sie identisch mit der Causalität ist, sondern weil ohne sie eine Wirksamkeit gar nicht objektivirt werden könnte.

Auch hat ihr Schopenhauer im Ernste den Platz nicht angewiesen, wie wir gleich sehen werden. Er verjagt sie bald wieder, aber nicht um ihr irgendwo eine bleibende Stätte zu geben, sondern um sie zu einem zweiten „ewigen Juden" zu machen. Nur einmal noch hat er eine Anwandlung, sie im Intellekt unterzubringen. Er nennt sie

die Sichtbarkeit des Willens,

welcher identisch ist mit dem Kant'schen Ding an sich. Indessen springt er auch von dieser Erklärung wieder ab, die jedenfalls eine verfehlte ist, schon deshalb verfehlt, weil ein Blinder hiernach nicht zur Vorstellung materieller Dinge gelangen könnte.

Im Subjekt — das haben wir gesehen — ist für die Materie kein Platz mehr. Vielleicht findet sich eine Unterkunft im Objekt.

Dies ist jedoch, sieht man näher zu, nicht möglich; denn Schopenhauer sagt:

> mit einem auf irgend eine Weise bestimmten Objekt ist auch sofort das Subjekt als auf eben solche Weise erkennend gesetzt. Insofern ist es einerlei, ob ich sage: die Objekte haben solche und solche ihnen anhängende und eigenthümliche Bestimmungen; oder: das Subjekt erkennt auf solche und solche Weisen.
>
> (4fache W. 135.)

Ist demnach die Materie keine Anschauungsform, so kann sie sich auch im Objekt nicht zeigen. Trotzdem macht Schopenhauer das Unmögliche, durch einen Gewaltstreich, möglich. Die Materie, die er nicht los werden kann, die ihn unaufhörlich quält und ihm dabei entschieden imponirt, muß doch, da sie im Intellekt keine Wohnung finden kann nnd Schopenhauer einstweilen noch nicht wagt, sie auf den Thron des Dinges an sich zu setzen, auf irgend eine Weise untergebracht werden. Er spaltet deshalb die Welt als Vorstellung und giebt ihr zwei Kugelpole, nämlich:

> das erkennende Subjekt schlechthin, ohne die Formen seines Erkennens, und dann die rohe Materie, ohne Form und Qualität.
>
> (W. a. W. u. V. II. 18.)

Hierdurch aber hatte er sich in das Fahrwasser des Materialismus begeben und das Ziel seiner Fahrt ist, schon von hier aus,

erkennbar. Man lese das ganze erste Capitel des gedacht
worin auch die bedenkliche Stelle vorkommt:

> Es ist ebenso wahr, daß das Erkennende ein
> Materie sei, als daß die Materie eine bloße Vor
> Erkennenden sei,

und man wird das Folgende ahnen.

Und, in der That, es geht rasend schnell abwärts.
dem Kugelpol der Welt als Vorstellung gefällt ihm d
nicht lange. Er scheucht sie von dieser Stelle auf u
zwischen die Welt als Vorstellung, deren einer Kugelp
her war, und den Willen, d. h. zwischen die Ersche
das Erscheinende, das Ding an sich, welche eine „tiefe
radikaler Unterschied" trennt. Sie wird das Band der
Wille mit der Welt als Vorstellung (W. a. W. u. V.

Jetzt sind nur noch zwei Schritte möglich, und Scho
macht sie beide. Er erklärt die Materie zuerst für quasi
mit dem Willen, dann verdrängt er den Willen ganz
Materie.

> Daß die Materie für sich nicht angeschaut oder
> werden kann, beruht darauf, daß sie an sich selbst u
> reine Substanzielle der Körper eigentlich der Wille
> (W. a. W. u. V. II

und:

> Wollen die Herren absolut ein Absolutum haben,
> ihnen eines in die Hand geben, welches allen Anford
> ein solches viel besser genügt, als ihre erfaselten Neb
> es ist die Materie. Sie ist unentstanden und un
> also wirklich unabhängig und quod per se est et p
> cipitur: aus ihrem Schooß geht Alles hervor und A
> zurück. (W. a. W. u. V. I

Ich bin zu Ende. Gäbe es in der Philosophie auß
Objekt und Ding an sich noch etwas, so würde Scho
die Materie hineingebracht haben. Er beginnt im S
Raum und Zeit; dann setzt er die Materie in die
Causalität; dann in den Raum und die Causalität
Causalität allein; dann setzt er sie halb in den
lb in die Vernunft; dann ganz in die Vernunft;

ist den Intellekt; dann, als Correlat des Intellekts, auf den diesem entgegengesetzten Pol der Welt als Vorstellung, dann zwischen Welt als Vorstellung und Welt als Wille; dann macht er sie mit dem Willen quasi-identisch; schließlich hebt er sie allein auf den Thron des Dinges an sich.

Bei keiner Ansicht ist Schopenhauer geblieben; er wechselt oft und huldigt zuweilen mehreren Ansichten in einem Capitel. Deshalb ist die Materie ein unstät und flüchtig wanderndes Gespenst in seinen Werken, welches immer verschwindet, wann man es erfaßt zu haben glaubt, und in neuer Form auftritt. In seinen letzten Jahren scheint Schopenhauer indessen bei der Erklärung: die Materie sei die Sichtbarkeit des Willens stehen geblieben zu sein. Ich habe bereits gezeigt, wie unstatthaft diese Einschränkung der Materie auf solche Willensobjektivirungen ist, welche auf dem Gesichtssinn beruhen. Vollends bedenklich aber ist, wie er die Sichtbarkeit einführt. Man sollte meinen, daß die Materie, als Sichtbarkeit des Willens, ganz in das Subjekt fallen müsse. Doch nein! Sie ist

> die Sichtbarkeit des Willens, oder das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorstellung.

Sie fällt also entweder gar nicht in's Subjekt, oder steht mit einem Fuße im Subjekt und mit dem anderen im Dinge an sich. Und hier liegt auch der Quell aller falschen Ansichten Schopenhauer's von der Materie. Er konnte sich, so viele Anläufe er auch dazu nahm, nie entschließen, die Materie voll und ganz, als eine Verstandesform, in das Subjekt zu legen. Weil er die Materie nicht vom Willen trennen konnte, sondern beide, im Grunde seines Denkens, vom erkennenden Subjekt unabhängig machte, verdunkeln und verzerren sie sich gegenseitig, und besonders vom Willen gewinnt man nie ein durchaus klares Bild. Man lese das 24te Capitel des 2ten Bandes der W. a. W. u. V. und man wird mir zustimmen. Ich kenne keine widerspruchsvollere Schrift. Die meisten von mir angeführten Erklärungen spiegeln sich darin ab und die Verwirrung ist unbeschreiblich. Er spricht offen darin aus,

> daß die Materie nicht so gänzlich und in jeder Hinsicht dem formalen Theil unserer Erkenntniß angehört, wie Raum und Zeit, sondern zugleich ein nur a posteriori gegebenes Element enthält.

In diesem Capitel sagt er auch, daß die Materie **eigentlich** (!) der Wille selbst sei. Wie lichtvoll würde seine Philosophie geworden sein, wenn er das einzig Richtige gethan, nämlich Materie und Willen total von einander getrennt, jene **in** unseren Kopf, diesen **außerhalb** unseres Kopfes gesetzt hätte.

Kant ist, in Betreff der Materie, frei von Inconsequenzen. Ist die Materie bei ihm auch keine Form der Sinnlichkeit, wie Raum und Zeit, so liegt sie doch ganz im Subjekt. Einige schönen Stellen aus der I. Auflage der Kritik will ich anführen:

> Die Materie ist gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Art Vorstellung in uns. (668.)
>
> Die Materie ist nichts Anderes, als eine bloße Form, oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekannten Gegenstands, durch diejenige Anschauung, welche man den äußeren Sinn nennt. (685.)
>
> Es mag wohl etwas außer uns sein, dem diese Erscheinung, welche wir Materie nennen, correspondirt; aber in derselben Qualität als Erscheinung ist es nicht außer uns, sondern lediglich als ein Gedanke in uns, obwohl dieser Gedanke durch genannten Sinn es als außer uns befindlich vorstellt. (685.)
>
> Alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, entspringen ohne Ausnahme lediglich aus jener erschlichenen dualistischen Vorstellung: daß Materie als solche nicht Erscheinung, d. i. bloße Vorstellung des Gemüths, der ein unbekannter Gegenstand entspricht, sondern der Gegenstand an sich selbst sei, so wie er außer uns und unabhängig von aller Sinnlichkeit existirt. (689).

Trotz dieser bestimmten Erklärung, daß die Materie **in** uns liege, konnte sich **Kant** nicht dazu verstehen, sie zu einer **Form** der Sinnlichkeit, wie Raum und Zeit, zu machen. Die Gründe liegen zu Tage. Erstens mußten die **Formen** der Sinnlichkeit **reine Anschauungen** sein. Dieses Gepräge kann man aber schlechterdings der Materie nicht geben. Zweitens hätten dadurch die „bloßen Empfindungen" einen transscendentalen Grund bekommen, d. h. sie würden

> nothwendige Bedingungen geworden sein, unter welcher die Gegen-

stände allein für uns Objekte der Sinne werden können. Sie sind aber nur als zufällig beigefügte Wirkungen der besonderen Organisation mit der Erscheinung verbunden. (Kr. 68).

Dies ist jedoch falsch. Es ist dasselbe, als ob ich sagen wollte: weil es Mißgeburten und Wahnsinnige giebt, kann die Idee des Menschen nicht festgestellt werden. Betrachten wir zuerst die Farben. Alle Menschen mit normaler Organisation des Auges werden einen rothen, grünen, blauen Gegenstand als roth, grün, blau bezeichnen. Daß es Einzelne giebt, welche gewisse Farben nicht von einander unterscheiden können, ja deren Retina überhaupt nicht die Fähigkeit hat, sich qualitativ zu theilen, ist von gar keiner Bedeutung; denn auf irgend eine Weise muß die Oberfläche eines Körpers immer einen Eindruck hervorbringen. Bleiben wir bei einem Menschen stehen, welcher wirklich Alles farblos sieht, so hat doch seine Retina wenigstens die Fähigkeit, sich intensiv zu theilen, d. h. er wird Hell und Dunkel und die Abstufungen zwischen beiden Extremen unterscheiden. Ein Objekt, das einem normal organisirten Menschen gelb erscheint, wird für ihn hell, ein blaues dunkler als das gelbe sein u. s. w., immer aber wird er Eindrücke haben, denen gemäß er dem Objekte bestimmte Eigenschaften zuschreibt, und dasselbe Objekt wird ihm nothwendig, bei gleicher Beleuchtung, mit derselben Oberfläche immer erscheinen. Nicht darum handelt es sich, daß Alle von einem farbigen Objekt dieselbe Vorstellung haben, sondern darum, daß sie die Oberfläche überhaupt wahrnehmen können, daß sie ihnen sichtbar wird, kurz daß der Gegenstand materiell für sie wird. Dies kann er aber nur dann werden, wenn der Verstand außer dem Raume — dieser giebt nur den Umriß — noch eine zweite Form, die Materie, zu Hülfe nehmen kann. Jetzt erst ist das Objekt fertig, d. h. seine ganze Wirksamkeit, so weit sie Eindrücke auf den Gesichtssinn macht, ist objektivirt.

Gehen wir zum Tastsinn über, so kommt es ebenfalls nur darauf an, daß ich einen bestimmten Eindruck vom Gegenstand erhalte. Der Eine wird vielleicht hart nennen, was ich weich finde; aber daß ich überhaupt den Gegenstand hart, der Andere ihn weich findet, das beruht auf der Verstandesform Materie, ohne welche der bestimmte Eindruck im Sinne niemals auf das Objekt übertragen werden könnte.

Dasselbe gilt vom Gehörs-, Geruchs- und Geschmackssinn. Wenn diese Sinne einen bestimmten Eindruck empfangen, so kann ihn das Subjekt nur vermittelst der Materie (resp. der Substanz, von der ich später reden werde) auf ein Objekt übertragen. Es ist hierbei ganz gleichgültig, ob mir z. B. ein Wein schmeckt, der einen Weinkenner anwidert.

Allgemein ausgedrückt, ist also die Materie diejenige Verstandesform, welche die besondere und speziell bestimmte Wirkungsart eines Körpers objektivirt. Ohne sie wäre uns die Außenwelt, trotz Sinne, Causalitätsgesetz und Raum, immer verschlossen. Alle Wirksamkeiten, alle Kräfte müssen erst materiell (substanziell) werden, ehe sie für uns irgend etwas sind. Schopenhauer hat Recht, daß die Materie der Träger der Kräfte und für unsere Erkenntniß das Vehikel der Qualitäten und Naturkräfte ist, aber wohlverstanden: sie ist im Kopf, die Kraft bleibt draußen und unabhängig vom Kopfe. Jede Kraft ist für unsere Erkenntniß Stoff, und im Objekt sind beide nicht von einander zu trennen. Aber die Kraft ist, unabhängig vom Subjekt, nicht Stoff: sie ist nur Kraft, oder der genialen Lehre Schopenhauer's gemäß, nur Wille.

Hier sei bemerkt, daß der vortreffliche Locke sich auf dem richtigen Wege zur Wahrheit befand, aber, sie in der Ferne erblickend, gleichsam betäubt wurde. Anstatt nämlich die von ihm so scharfsinnig vom Dinge an sich abgetrennten sekundären Eigenschaften im Begriff Materie zusammenzufassen und das Ding an sich als reine Kraft zu bestimmen, ließ er sie als bloße Sinnesempfindungen herumirren und machte die Materie zum Dinge an sich. Er stellte die Sache auf den Kopf.

Es ist hier der richtige Ort, ein Verdienst Schopenhauer's hervorzuheben, was ich um so lieber thue, als dadurch am besten der peinliche Eindruck verwischt wird, den sein fruchtloser Kampf mit der Materie auf uns machen mußte: nämlich die wahre Theorie der Farbe geliefert zu haben. Er that es in seiner vortrefflichen Schrift: „Ueber das Sehn und die Farben", die ich zu dem Bedeutendsten zähle, was je geschrieben worden ist.

Goethe hatte sein wohlbegründetes Urphänomen, nämlich die Thatsache, daß die Farben nicht im weißen Lichte enthalten (Newton'sche

Theorie), sondern das Produkt von Licht und Finsterniß, etwas Schattenhaftes sind, dem Philosophen zur weiteren Untersuchung vermacht. Schopenhauer nahm das schöne Vermächtniß an und gab dem Goethe'schen Werke die ausreichendste Ergänzung, indem er nachwies, daß die zur Hervorbringung der Farbe nothwendige Trübe auf subjektivem Boden entsteht, nämlich vom Auge selbst erzeugt wird. Ihr entspricht ein objektives *σκιερον*, das ich berühren werde.

Es kann nicht meine Absicht sein, hier einen Auszug aus der schönen Abhandlung zu geben. Nur ihre Hauptgesichtspunkte muß ich hervorheben und einen großen Fehler aus ihr entfernen.

Schopenhauer geht von der dem Auge eigenthümlichen Reaction auf äußeren Reiz aus, welche er Thätigkeit der Retina nennt. Das die volle Einwirkung des Lichts empfangende Auge äußert die volle Thätigkeit der Retina. In der Finsterniß ist die Retina unthätig. Die volle Thätigkeit der Retina kann aber gradweise vermindert werden, und nennt Schopenhauer die Möglichkeit solcher Grade überhaupt (zwischen weiß und grau einerseits, grau und schwarz andererseits) die intensive Theilbarkeit der Thätigkeit der Retina. Neben dieser geht die extensive Theilbarkeit, da die Retina ein ausgedehntes Organ ist und die verschiedenartigsten Eindrücke neben einander empfangen kann.

Von diesen beiden Arten ist eine dritte, die qualitative Theilbarkeit, toto genere verschieden, und auf ihr beruhen die Farben. Es kann nämlich ein bestimmter Reiz derartig auf die Retina wirken, daß ihre volle Thätigkeit in zwei Hälften auseinander tritt, von denen nur eine activ ist, während die andere ruht. Die Ruhe des einen Theils ist nun das von Goethe geforderte *σκιερον* und die aktive Hälfte bringt die Farbe hervor. Je näher diese Hälfte der vollen Thätigkeit der Retina kommt, d. h. je größer sie ist, desto heller, dem Weißen näher, wird die Farbe sein, und je kleiner sie ist, desto dunkler, dem Schwarzen näher, wird die Farbe sein.

Schopenhauer erläutert seine Theorie an den physiologischen Farben vollkommen überzeugend. Die Retina hat den Trieb, ihre Thätigkeit stets ganz zu äußern; deshalb wird, wenn irgend einer der in Rede stehenden Reize aufhört, die zur Ruhe verurtheilte Hälfte von selbst in Thätigkeit übergehen und das sogenannte Spectrum erzeugen. Beide, die erste Farbe und das Spectrum,

als die getrennten qualitativen Hälften der vollen Thätigkeit der Retina, sind, zusammengenommen, dieser gleich und in diesem Sinne ist jede das Complement der anderen. Gelb fordert Violett, Orange Blau, Roth Grün. Diese 6 Farben sind

> feste und ausgezeichnete Punkte im sonst völlig stetigen und unendlich nüancirten Farbenkreise.

> Wie ihnen, so wird jeder Farbennüance

> nach ihrer Erscheinung, ihr im Auge zurückgebliebenes Complement zur vollen Thätigkeit der Retina, als physiologisches Spectrum nachfolgen.

Den Unterschied zwischen intensiver und qualitativer Theilbarkeit der Thätigkeit der Retina vergleicht Schopenhauer sehr treffend mit dem zwischen mechanischer Mengung und chemischer Vereinigung. Er sagt:

> In Folge des Unterschiedes zwischen bloß intensiver und qualitativer Thätigkeit der Retina können wir ganz füglich den Halbschatten und das Grau gleichnißweise eine bloß mechanische, wenngleich unendlich feine Mengung des Lichts mit der Finsterniß nennen; hingegen die, in der qualitativ partiellen Thätigkeit der Retina bestehende Farbe, als eine chemische Vereinigung und innige Durchdringung des Lichts und der Finsterniß ansehen: denn beide neutralisiren hier gleichsam einander und indem jedes seine eigene Natur aufgiebt, entsteht ein neues Produkt, das mit jenen beiden nur noch entfernte Aehnlichkeit, dagegen hervorstechenden, eigenen Charakter hat. (Seite 38.)

Nimmt man nun die volle Thätigkeit der Retina = 1 (weiß), so muß jede aktive Hälfte der qualitativ getheilten Thätigkeit ein Bruchtheil von 1 sein. Schopenhauer bestimmt diese Brüche und stellt folgendes Schema auf:

Schwarz	Violett	Blau	Grün	Roth	Orange	Gelb	Weiß
0	$^1/_4$	$^1/_3$	$^1/_2$	$^1/_2$	$^2/_3$	$^3/_4$	1

Roth und Grün theilen hiernach die volle Thätigkeit der Retina ganz gleichmäßig, Orange ist $^2/_3$ und sein Complement Blau $^1/_3$.

Gelb ist $^3/_4$ und sein Complement Violett $^1/_4$ der vollen Thätigkeit. Jedes der drei Farbenpaare bildet 1: die *volle* Thätigkeit der Retina.

> Diese Verhältnisse lassen sich freilich vor der Hand nicht beweisen und müssen insofern sich gefallen lassen *hypothetisch* zu heißen: allein aus der Anschauung erhalten sie eine so entschiedene, unmittelbare Bewährung und Ueberzeugungskraft, daß schwerlich Jemand sie im Ernst und aufrichtig ableugnen wird. (30.)

Ich muß dies jedoch in Betreff von Grün und Roth ganz entschieden thun; die beiden anderen Farbenpaare lasse ich unangetastet.

Es wird Jedem sofort einleuchten, daß zwei so durch und durch verschiedene Farben, wie Roth und Grün, nicht *gleiche* Hälften der Thätigkeit der Retina sein können. Abgesehen davon, daß Grün viel *dunkler* als Roth ist, weshalb es *Goethe*, wie auch selbst *Schopenhauer*, auf die *negative* Farbenseite mit Blau und Violett stellt, so ist es schlechterdings undenkbar, daß genau *dieselbe* Veränderung im Sinnesorgan das eine Mal Roth, das andere Mal Grün hervorbringen soll. Wäre es nicht geradezu ein *Wunder*, daß ich z. B. einen Gegenstand, dessen Reiz in mir die rothe Farbe erweckt, jahraus, jahrein *immer* roth sehe, *nie* grün, während er doch, wie ein grüner, *genau dieselbe* Veränderung in der Retina bewirkt? Wie kommt es, angenommen die angeführten Brüche seien richtig, daß Roth *immer* ein grünes Spectrum, Grün *immer* ein rothes hat? Könnte Roth nicht auch einmal ein *rothes* Spectrum haben, da Roth und Roth, so gut die volle Thätigkeit der Retina wären, wie Roth und Grün?

Es ist mir durchaus unbegreiflich, wie *Schopenhauer* die baare Unmöglichkeit der Sache übersehen konnte, die doch Jedermann sofort bemerken muß. Die *einfachen* Brüche müssen ihn verlockt haben.

Das Schema kann mithin nicht bestehen bleiben, und setze ich an seine Stelle das folgende:

Negative Seite				Positive Seite			
Schwarz	Violett	Blau	Grün	Roth	Orange	Gelb	Weiß
0	$^3/_{12}$	$^4/_{12}$	$^5/_{12}$	$^7/_{12}$	$^8/_{12}$	$^9/_{12}$	1

als die getrennten qualitativen Hälften der vollen Thätigkeit der Retina, sind, zusammengenommen, dieser gleich und in diesem Sinne ist jede das Complement der anderen. Gelb fordert Violett, Orange Blau, Roth Grün. Diese 6 Farben sind

> feste und ausgezeichnete Punkte im sonst völlig stetigen und unendlich nüancirten Farbenkreise.

> Wie ihnen, so wird jeder Farbennüance

> nach ihrer Erscheinung, ihr im Auge zurückgebliebenes Complement zur vollen Thätigkeit der Retina, als physiologisches Spectrum nachfolgen.

Den Unterschied zwischen intensiver und qualitativer Theilbarkeit der Thätigkeit der Retina vergleicht Schopenhauer sehr treffend mit dem zwischen mechanischer Mengung und chemischer Vereinigung. Er sagt:

> In Folge des Unterschiedes zwischen bloß intensiver und qualitativer Thätigkeit der Retina können wir ganz füglich den Halbschatten und das Grau gleichnißweise eine bloß mechanische, wenngleich unendlich feine Mengung des Lichts mit der Finsterniß nennen; hingegen die, in der qualitativ partiellen Thätigkeit der Retina bestehende Farbe, als eine chemische Vereinigung und innige Durchdringung des Lichts und der Finsterniß ansehen: denn beide neutralisiren hier gleichsam einander und indem jedes seine eigene Natur aufgiebt, entsteht ein neues Produkt, das mit jenen beiden nur noch entfernte Aehnlichkeit, dagegen hervorstechenden, eigenen Charakter hat. (Seite 38.)

Nimmt man nun die volle Thätigkeit der Retina = 1 (weiß so muß jede aktive Hälfte der qualitativ getheilten Thätigkeit e Bruchtheil von 1 sein. Schopenhauer bestimmt diese Brüche u stellt folgendes Schema auf:

Schwarz Violett Blau (Roth Orange Gelb W

0 $^1/_4$ $^1/_3$ $^2/_3$ $^3/_4$

Roth und Grün theilen hiernach ätigkeit der ganz gleichmäßig, Orange ist $^2/_3$ und ment B

Gelb ist $^3/_4$ und sein Complement Violett $^1/_4$ der vollen Thätigkeit. Jedes der drei Farbenpaare bildet 1: die volle Thätigkeit der Retina.

> Diese Verhältnisse lassen sich freilich vor der Hand nicht beweisen und müssen insofern sich gefallen lassen hypothetisch zu heißen: allein aus der Anschauung erhalten sie eine so entschiedene, unmittelbare Bewährung und Ueberzeugungskraft, daß schwerlich Jemand sie im Ernst und aufrichtig ableugnen wird. (30.)

Ich muß dies jedoch in Betreff von Grün und Roth ganz entschieden thun; die beiden anderen Farbenpaare lasse ich unangetastet.

Es wird Jedem sofort einleuchten, daß zwei so durch und durch verschiedene Farben, wie Roth und Grün, nicht gleiche Hälften der Thätigkeit der Retina sein können. Abgesehen davon, daß Grün viel dunkler als Roth ist, weshalb es Goethe, wie auch selbst Schopenhauer, auf die negative Farbenseite mit Blau und Violett stellt, so ist es schlechterdings undenkbar, daß genau dieselbe Veränderung im Sinnesorgan das eine Mal Roth, das andere Mal Grün hervorbringen soll. Wäre es nicht geradezu ein Wunder, daß ich z. B. einen Gegenstand, dessen Reiz in mir die rothe Farbe erweckt, jahraus, jahrein immer roth sehe, nie grün, während er [illegible] ein grüner, genau dieselbe Veränderung in der Retina [illegible] Wie kommt es, angenommen die angeführten Brüche seien [illegible] Roth i[illegible] ein grünes Spectrum, Grün immer [illegible]t? Kö[illegible] nicht auch einmal ein rothes Spectrum [illegible]oth u[illegible]o gut die volle Thätigkeit der Retina [illegible] Roth [illegible]

[illegible] mir [illegible] begreiflich, wie Schopenhauer die [illegible]lichkei[illegible] übersehen konnte, die doch Jedermann [illegible]n m[illegible]fachen Brüche müssen ihn verlockt [illegible]

[illegible]gema[illegible] nicht bestehen bleiben, und setze ich [illegible]e d[illegible]

[illegible]	Positive Seite			
[illegible]	Roth	Orange	Gelb	Weiß
[illegible]	$^7/_{12}$	$^8/_{12}$	$^9/_{12}$	1

Mit Ausnahme des neuen Verhältnisses zwischen Grün und Roth, ist das Schema genau dasselbe wie das Schopenhauer's. Jetzt erst ist klar, warum Roth ein grünes Spectrum immer nothwendigerweise hat und umgekehrt und warum das energischeste Grün stets matter und weniger ermüdend ist als Roth. Jetzt steht Grün mit Recht auf der minus-Seite, auf die es Schopenhauer ohne allen Grund brachte.

Die Rationalität und Einfachheit der sich aus den folgenden Betrachtungen ergebenden Zahlenverhältnisse mögen für das Schema sprechen.

1) Die Plusseite macht zusammen $^{36}/_{12} = 3$;
die Minusseite „ „ $^{12}/_{12} = 1$.

Weiß, Gelb, Orange und Roth bringen demnach, zusammengestellt, einen dreimal stärkeren Effekt hervor als Schwarz, Violett, Blau und Grün, was gewiß auch der Fall ist. Maler mögen übrigens entscheiden.

2) Die chemischen drei Grundfarben sind Roth, Gelb und Blau.

Roth ist gleich $^{7}/_{12}$ Thätigkeit der Retina und fordert, als Complement, Gelb und Blau oder $+ \, ^{9}/_{12}$ und $- \, ^{4}/_{12}$. Vom positiven Bruch geht der negative ab und es verbleiben

$^{5}/_{12}$ = Grün;

Gelb = $^{9}/_{12}$ fordert Roth und Blau oder $+ \, ^{7}/_{12}$ und $- \, ^{4}/_{12}$. Nach Abzug des negativen Bruchs verbleiben

$^{3}/_{12}$ = Violett;

Blau = $^{4}/_{12}$ fordert Gelb und Roth oder $+ \, ^{9}/_{12}$ und $+ \, ^{7}/_{12}$. Da beide Farben auf der Plusseite stehen, so ist eine Subtraction nicht möglich; es muß also addirt und die Summe durch 2 dividirt werden. Summe $^{16}/_{12}$ durch 2 dividirt =

$^{8}/_{12}$ = Orange.

Hierzu ist zu bemerken: jede Farbe und ihr Complement stehen in einem polaren Gegensatze, wie Schopenhauer sehr hübsch ausgeführt hat. Sie sind eben nur durch diesen Gegensatz. Sie streben nach Vereinigung oder besser: die Retina hat den Trieb, ihre volle Thätigkeit zu äußern. Deshalb wird jedes der drei Farbenpaare, im prismatischen Versuch, wenn eine Farbe über die andere gebracht wird, Weiß erzeugen, d. h. die Retina wird dadurch in die volle Thätigkeit zurückgebracht. Was aber Schopenhauer

übersehen hat, ist erstens der strenge Antagonismus, der zwischen der negativen Grundfarbe Blau einerseits und den positiven Grundfarben Gelb und Roth andererseits herrscht, zweitens das eigenthümliche Verhältniß, in dem die Farben je einer Seite zu einander stehen.

Schopenhauer beruft sich, um zu erklären, daß Violett die dunkelste aller Farben ist, obgleich es aus zwei helleren als es selbst ist entsteht, auf die Chemie, wo sich aus den Bestandtheilen die Qualität der Verbindung nicht vorhersagen lasse. Die Sache liegt indessen einfacher.

Kommt Roth und Blau zusammen, so entsteht ein Kampf, der damit endigt, daß Blau vollständig ohnmächtig gemacht, neutralisirt, gleichsam gebunden wird. Hierzu ist gerade so viel Kraft nöthig, als Blau hat, Roth verliert also $^4/_{12}$ seiner freien Energie und diese sinkt auf

$$^3/_{12} = \text{Violett.}$$

Der gleiche Kampf entbrennt, wenn Gelb zu Blau tritt. Gelb verliert ebenfalls $^4/_{12}$ und seine Energie beträgt nur

$$^5/_{12} = \text{Grün.}$$

Die zusammengesetzten Farben der Minusseite, Violett und Grün, stehen nicht im selben Antagonismus zu den positiven Farben. Um mich eines scherzhaften Gleichnisses zu bedienen, sind sie wie Söhne, welche sich mit ihrem Vater überworfen haben und zu seinen Gegnern übergegangen sind, aber im Grunde des Herzens sich immer nach der Heimath zurücksehnen; denn im negativen Violett ist das positive Roth, im negativen Grün das positive Gelb. Blau steht zwar mit Violett und Grün im innigsten Bündniß, aber diese macht eben ihr Ursprung schwach. Die negative Seite besteht aus nur einer Grundfarbe, dem tapferen Blau, und zwei, gleichsam in Nothzucht erzeugten, zusammengesetzten Farben; die positive dagegen aus zwei Grundfarben, Gelb und Roth, und einer, gleichsam legitim erzeugten, zusammengesetzten Farbe, Orange, was dieser Seite eben die Uebermacht (3:1) giebt.

Das Schema darf hiernach nicht mißbraucht werden, um durch beliebige Zusammenstellung von plus- und minus-Farben irgend eine abgeleitete Farbe, wohl gar die Grundfarbe Blau selbst, zu erzeugen. Es kann nur dazu dienen, wie oben, die Entstehung der drei zusammengesetzten Farben aus den drei Grundfarben zu er-

läutern; denn absoluter Antagonismus besteht *nur* zwischen Blau einerseits und Roth und Gelb andererseits.

Was nun das *eigenthümliche* Verhältniß betrifft, in dem die Farben je *einer* Seite zu einander stehen, so ist es das der gegenseitigen liebevollen *Unterstützung*. Vereinigen sie sich, so giebt die hellere, ohne Kampf, der dunkleren von ihrer Energie einen Theil ab und die neue Farbe liegt in der *Mitte*. Dieses Verhältniß beherrscht nun unser Schema so ausnahmslos, daß selbst die *Grundfarbe* Blau, weil sie auf der negativen Seite zwischen Violett und Grün steht, aus diesen zwei *zusammengesetzten* Farben erzeugt werden kann. Man kann sich hiervon durch einen sehr einfachen Versuch überzeugen. Man betrachte durch ein grünes Glas irgend einen violetten Gegenstand (ein seidenes Band, die Rückseite eines Buches u. s. w.) und man wird ihn wunderschön *blau* sehen. Das Grün giebt von seiner größeren Energie an das Violett ab und das Produkt ist blau

$$\left(\frac{{}^{5}/_{12} + {}^{3}/_{12}}{2} = {}^{4}/_{12} = \text{Blau}\right).$$

3) Die drei Grundfarben Roth, Gelb und Blau bilden zusammen die *volle* Thätigkeit der Retina, denn Gelb und Blau = Grün, Grün und Roth = volle Thätigkeit. Roth ist $+ {}^{7}/_{12}$, Gelb $+ {}^{9}/_{12}$, Blau $- {}^{4}/_{12}$, macht zusammen $+ {}^{12}/_{12} = 1$. Dem entsprechend müssen sich die von ihnen geforderten Complementärfarben, Grün, Violett und Orange, aufheben, was in der That der Fall ist: Grün ist $- {}^{5}/_{12}$, Violett $- {}^{3}/_{12}$, Orange $+ {}^{8}/_{12} = 0$.

Diese auffallenden Resultate *zwingen* geradezu zur Anerkennung des Schemas. Versucht man dieselben Zusammensetzungen mit den *Schopenhauer*'schen Brüchen, so wird man überall auf irrationale Zahlenverhältnisse stoßen, was der beste Beweis gegen sie ist.

Dies tangirt aber in keiner Weise das große Verdienst *Schopenhauer*'s. Er hat hier entschieden Bahn gebrochen und ihm allein gebührt der Kranz. Wann aber, frage ich, wird endlich die *Goethe-Schopenhauer*'sche Theorie Anerkennung finden und das *Newton*'sche Gespenst aus der Physik mit Schimpf und Schande hinausgejagt werden?

Schopenhauer ist bei dem Vorgang in der Retina stehen geblieben. Zwar beginnt und endigt er das erste Capitel seiner Schrift mit der feierlichen Erlärung: *alle Anschauung ist eine intel-*

lektuale, aber thatsächlich ist die Anschauung der Farben bei ihm eine sensuale. Es war mir vorbehalten, den Farben einen unerschütterlichen Grund im Intellekte, durch die Verstandesform Materie, zu geben und so die Theorie erst zu einem Abschluß zu bringen.

Die subjektive Natur der Farbe und ihre Entstehung im Auge ist hiernach festgestellt. Was ist aber ihre objektive Natur, d. h. welche Ursache im Objekt bewirkt, daß sich die Thätigkeit der Retina qualitativ verschiedenartig theilen muß; denn eine Nöthigung durch das Objekt findet zweifelsohne statt.

Die objektive Ursache der physischen Farben hat Goethe richtig bezeichnet. Sie ist vermindertes Licht. Innigste chemische Durchdringung des Lichtes mit der Finsterniß, jedoch nicht unmittelbar, sondern mittelst des Dazwischentretens eines Dritten, der Trübe, bringt die Farben hervor. Hemmt eine Trübe dem Auge das Licht, so entstehen, je nach der Dichtigkeit der Trübe, Gelb, Orange, Roth; sieht dagegen das Auge durch eine beleuchtete Trübe in die Finsterniß, so entstehen Grün, Blau, Violett.

Die objektive Natur der chemischen, also der den Körpern inhärirenden Farben ist wohl auf die gleiche Ursache zurückzuführen Schopenhauer sagt:

> Licht und Wärme sind Metamorphosen von einander. Die Sonnenstrahlen sind kalt, so lange sie leuchten: erst wann sie, auf undurchsichtige Körper treffend, zu leuchten aufhören, verwandelt sich ihr Licht in Wärme . . . . Die, nach Beschaffenheit eines Körpers, speziell modificirte Weise, wie er das auf ihn fallende Licht in Wärme verwandelt, ist, für unser Auge, seine chemische Farbe. (74.)

Ich halte dies jedoch nicht für ganz richtig. Meine Ansicht ist vielmehr, daß jeder Körper eine zu seinem Wesen gehörige bestimmte Fähigkeit hat, das auffallende Licht theilweise in Wärme zu verwandeln, oder besser: seinen Zustand, auf Kosten der Bewegung, die wir Licht nennen, zu modificiren. Hierdurch wird das Licht geschwächt, ein Theil seiner Energie wird ihm entzogen und wir haben, wie bei den physischen Farben, ein vermindertes Licht, welches, vom Körper zurückgeworfen, eben der specifische Reiz ist, der unsere Retina zwingt, ihre Thätigkeit qualitativ in zwei Hälften zu spalten. Je weniger Licht ein Körper in Wärme verwandelt, desto heller wird er uns erscheinen und umgekehrt. Den Körpern,

unabhängig vom Subjekt, Farbe zuzusprechen, ist absurd; aber ganz unzweifelhaft liegt in ihnen allein die Fähigkeit, im Auge Farben zu erzeugen, so daß eine bestimmte Farbe entschieden auf eine bestimmte, zum Wesen des Körpers gehörige Eigenschaft Anweisung giebt.

Nach diesen nothwendig gewesenen Zwischenerörterungen wenden wir uns zur Synthesis der Vernunft zurück. Die eine große Verbindung, die Zeit, welche sie, auf dem Gebiete des inneren Sinnes, an dem sich bewegenden Punkte der Gegenwart, vollzog, ist uns in der Erinnerung.

Nehmen wir zum Gegenstand der Untersuchung einen blühenden Apfelbaum in solcher Entfernung von uns, daß er sich ganz auf der Retina abzeichnet. Nach Schopenhauer steht er als ausschließliches Werk des Verstandes vollkommen fertig vor uns; nach Kant haben wir ohne die Vernunft (bei ihm Verstand) nur eine „Rhapsodie von Wahrnehmungen", „ein Gewühl von einzelnen Erscheinungen", welche nie ein Ganzes ausmachen würden. Ich werde beweisen, daß Kant Recht hat.

Schopenhauer blickt vornehm und kühl ablehnend auf die tiefsinnige Lehre Kant's von der Verbindnng eines Mannigfaltigen der Anschauung herab und beklagt sich, daß Kant nie gehörig erläutert, noch gezeigt habe, was denn dieses Mannigfaltige der Anschauung, vor der Verbindung durch den Verstand, sei. Die Klage ist aber durch Nichts gerechtfertigt und es scheint, als ob er absichtlich die klarsten Stellen der transscendentalen Analytik ignorire. Ich erinnere an die oben angeführten, namentlich an diese:

> Man glaubte die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch zusammen und brächten Bilder der Gegenstände zu Wege, wozu . . . noch etwas mehr, nämlich eine Function der Synthesis derselben erfordert wird.

Hätte Kant nur immer so deutlich geschrieben: vieles Wunderliche und Wahnwitzige würde nicht auf den Markt gekommen sein!

Auf die Synthesis näher eingehend, meint Schopenhauer: Alle Dinge seien in Raum und Zeit, deren Theile ursprünglich nicht getrennt, sondern verbunden seien. Folglich erscheine auch jedes Ding

schon ursprünglich als **Continuum**. Wollte man aber die Synthesis dahin auslegen,

> daß ich die verschiedenen Sinneseindrücke von einem Objekt doch nur auf dieses eine beziehe, . . . so ist dies vielmehr eine Folge der Erkenntniß a priori vom Causalnexus, . . . vermöge welcher alle verschiedenen Einwirkungen auf meine verschiedenen Sinnesorgane mich doch nur auf eine gemeinsame Ursache derselben . . . hinleiten. (W. a. W. u. V. I. 530.)

Beides ist falsch. Wir haben bereits gesehen, daß die Zeit ursprünglich kein Continuum ist, sondern von der Vernunft erst zu einem solchen verbunden werden muß; der **mathematische Raum**, den wir gleich kennen lernen werden, ist ebenfalls zusammengesetzt. Ferner kann der Verstand, vermöge seiner Function, nur die Ursache zu einer Veränderung im Sinnesorgan suchen; er kann aber nicht erkennen, daß verschiedene Wirkungen von **einem** Objekt ausgehen, denn er ist keine verbindende und denkende Kraft. Uebrigens handelt es sich jetzt um eine ganz andere Verbindung.

Die große Besonnenheit, welche **Schopenhauer** dadurch bekundete, daß er sich fragte: wie komme ich überhaupt dazu, die Ursache eines Sinneseindruckes nicht in mir, sondern außer mir zu suchen und sie thatsächlich hinaus zu verlegen — welche Frage ihn das apriorische Causalitätsgesetz finden ließ — hatte ihn ganz verlassen, als er zur Construction der Außenwelt ging. Hier nahm er die Objekte wie sie sich dem **Erwachsenen** zeigen und fragte nicht: ob nicht auch diese Anschauung ebenso vom Kinde erst **erlernt** werden müsse, wie die Anschauung des richtigen Ortes eines Objektes. Doch jetzt zur Sache!

Betrachten wir unseren blühenden Apfelbaum und beachten dabei genau unsere Augen, so werden wir finden, daß sie in beständiger Bewegung sind. Wir bewegen sie von unten nach oben, von oben nach unten, von rechts nach links und umgekehrt, kurz wir **betasten** den ganzen Baum mit unseren Augen, die sich, wie **Schopenhauer** treffend sagt, der Lichtstrahlen als Taststangen bedienen.

> Wir mustern (perlustrare) den Gegenstand, lassen die Augen hin und her darauf gleiten, um jeden Punkt desselben successive mit dem Centro der Retina, welches am deutlichsten sieht, in Kontakt zu bringen. (4fache W. 60.)

Ehe wir dies überhaupt thun, haben wir bereits den Baum ganz vor uns, er ist schon ein verbundenes Objekt, und wir betasten ihn nur, weil diejenigen Theile, welche zur Seite des Mittelpunktes der Retina liegen, nicht deutlich von uns gesehen werden. Es geschieht dies blitzschnell, so daß wir uns der unzweifelhaft stattfindenden Synthesis der gewonnenen deutlichen Vorstellungen nur bei größter Aufmerksamkeit bewußt werden. Unsere Einbildungskraft hält die deutlichen Theile fest, welche, als zu einem Objekt gehörig, die Vernunft unermüdlich verbindet, und wir gelangen auf diese Weise zum deutlichen Bilde des ganzen Baumes.

Diese Synthesis findet immer statt, ob wir gleich den Baum schon tausendmal gesehen haben. Erleichtert aber wird sie wesentlich dadurch, daß wir, als Erwachsene, überhaupt schon vom Begriff ganzer Objekte ausgehen und einen für uns neuen Gegenstand sofort, in einem raschen Ueberblick, als Ganzes auffassen, dessen Theile genau zu betrachten uns allein obliegt.

Hat aber das Kind, das die Welt erst successive kennen lernen muß, schon ganze Objekte? Gewiß nicht. Haben wir auch keine Erinnerung davon, wie hülflos wir im Säuglingsalter gewesen sind, so müssen wir doch annehmen, daß wir nur ganz allmählich lernten, die Theile eines Objektes zu einem Ganzen zu verbinden. Hat aber das Kind nur an einem Objekt die Verbindung glücklich zu Wege gebracht, so ist Alles gewonnen. Nun geht es mit dieser eroberten Vorstellung an alle übrigen und sein Studium ist von da ab fast ein Spiel.

Ich habe das schwierigste Beispiel vorangestellt, um die erste Skizze des Vorgangs zu gewinnen. Jetzt wollen wir nur einen Theil des Baumes die Retina treffen lassen und begeben uns zu diesem Zwecke dicht vor denselben. Richten wir die Augen gerade auf ihn, so sehen wir ein Stück vom Stamm. Wir wissen sofort, daß wir einen Baum vor uns haben, aber wir kennen nicht seine Gestalt. Nun fangen wir von unten an und gehen bis zur Spitze, betrachten ihn auch nach rechts und links und immer verlieren wir die betrachteten Theile aus den Augen. Dem ungeachtet haben wir zuletzt den ganzen Baum in der Einbildungskraft. Warum? Weil unsere Vernunft die Theile verband und die Einbildungskraft das Verbundene stets festgehalten hat. Hier tritt die Synthesis schon sehr deutlich hervor.

Am deutlichsten aber wird sie, wenn wir das Auge ganz aus dem Spiele lassen und uns auf das Getast beschränken; denn das Auge ist das vollkommenste Sinnesorgan und functionirt mit unvergleichlicher Schnelligkeit, so daß wir den Vorgang nur mit Mühe erfassen. Ganz anders beim Getast; hier sind uns die Flügel beschnitten und die kleine Schrift der Synthesis beim Sehen wird Fractur. Denken wir uns also, daß unsere Augen geschlossen sind und man uns einen leeren Bilderrahmen darreicht. Wir fangen an irgend einer Ecke an, ihn zu betasten; gleiten dann mit der Hand weiter zur anderen Ecke, dann herunter zur dritten Ecke und weiter, bis wir wieder am Ausgangspunkte angelangt sind. Was ist nun eigentlich geschehen? Der Verstand hat den ersten Eindruck in den Nerven der Fingerspitzen auf eine Ursache bezogen, dieser Ursache, mit Hülfe des Raumes, die Grenze gesetzt und der ausgedehnten Ursache, mit Hülfe der Materie, eine bestimmte Wirkungsart gegeben (etwa vollkommene Glätte, bestimmte Temperatur und Festigkeit). Weiter konnte er Nichts thun. Dieses Geschäft wiederholt er beim zweiten Eindruck, beim dritten u. s. f.; immer fängt er von Neuem an: Beziehung der Wirkung auf eine Ursache und Gestaltung derselben, seinen Formen, Raum und Materie, gemäß. Auf diese Weise producirt er Theilvorstellungen, die, wenn sie die Einbildungskraft auch festhielte, ohne Vernunft nichts Anderes wären, als eine „Rhapsodie von Wahrnehmungen", welche nie ein Objekt werden könnten. Aber die Vernunft war inzwischen nicht unthätig. Ihre Function ausübend, verband sie die Theilvorstellungen und die Einbildungskraft folgte, als getreue Magd, stets nach, das Verbundene zusammenhaltend. Schließlich heben wir noch den Rahmen, der Verstand giebt ihm eine gewisse Schwere und das Objekt ist fertig.

Die Vernunft konnte die Eindrücke der Sinne nicht verarbeiten, der Verstand die verarbeiteten Sinneseindrücke nicht verbinden: erst beide im Verein konnten das Objekt hervorbringen und Kant hat Recht, wenn er sagt:

> Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen; (Kt. 252.)

aber, füge ich hinzu, ohne Kategorien, die ganz überflüssig sind.

Die Vernunft verband die Theilvorstellungen, welche vom Raum nach Tiefe (Erhöhungen, Vertiefungen, Dicke), Länge und Breite

bestimmt wurden, zur Gestalt des Rahmens und die spezielle Wirksamkeit der Theilvorstellungen, welche die Materie objektivirte, zur Qualität des Rahmens, und das Objekt war fertig, ohne Hülfe von Kategorien der Quantität und Qualität. Von Begriffen ist bei dieser Art der Synthesis gar nicht die Rede.

Weil Schopenhauer die Function der Vernunft nur an ihrem einen Ende erfaßte: Bildung des Begriffes, und das andere Ende: Synthesis eines Mannigfaltigen der Anschauung zu einem Objekte, ganz übersah und ferner sehr richtig urtheilte, daß das Denken zur Anschauung gar nichts beitragen kann (wie ja auch Kant treffend sagt: die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise), mit der Vernunft aber nur das Denken in die Anschauung zu bringen glaubte, verwarf er Kant's scharfsinnige Lehre von der Synthesis eines Mannigfaltigen durch den Verstand (Vernunft), d. h. er schnitt den besten Theil der Erkenntnißtheorie Kant's ab. Das Denken kommt aber mit der Verbindung eines Mannigfaltigen durch die Vernunft in keiner Weise in die Anschauung.

Kehren wir zu unserem Apfelbaum zurück. Die Verbindung der einzelnen Anschauungen geschah successive. Die Vernunft verband und die Einbildungskraft hielt das jeweilig Verbundene fest. Dieses Alles fand auf dem fortrollenden Punkte der Gegenwart statt und die Succession in der Verbindung wurde auf keine Weise beachtet. Dies war indessen zufällig, da die Vernunft bereits im Besitze der Zeit ist und, während der Synthesis, ihre Aufmerksamkeit auf die Succession wohl hätte lenken können. Hierdurch hätte sie den Baum, der während der Beobachtung beharrte, und die Beobachtung selbst in ein Zeitverhältniß gebracht und ihnen eine Dauer gegeben.

Ebenso werden Ortsveränderungen (also etwa die Bewegung eines Zweiges unseres Baumes) auf dem Punkte der Gegenwart erkannt, wenn sie derartig sind, daß sie, als Verschiebung gegen ruhende Objekte, wahrgenommen werden können. Dagegen können wir Ortsveränderungen, wo dies nicht der Fall ist, nur mit Hülfe der Zeit erkennen. Das Gleiche findet bei der Entwicklung statt, welche, mit dem Begriffe der Ortsveränderung, die Sphäre des höheren Begriffes der Bewegung ausfüllt. Wir denken uns, daß wir im Herbst wieder vor unseren Apfelbaum treten. Jetzt trägt er Früchte.

Wir haben denselben Baum und doch nicht denselben. Eine Verbindung der entgegengesetzten Prädikate (blühend und fruchttragend) in diesem selben Objekt ist nur vermittelst und in der Zeit möglich, d. h. es ist sehr wohl möglich, den blühenden Baum zu einer und den Früchte tragenden Baum zu einer anderen Zeit anzuschauen.

Der Zeit verdanken wir also, wie wir schon von hier absehen können, eine außerordentlich große Erweiterung unserer Erkenntniß. Ohne sie würden wir immerdar auf die Gegenwart beschränkt sein.

Hier ist auch der Ort, ein Wort über die Erkenntnißvermögen der oberen Thiere zu sagen. Schopenhauer giebt ihnen nur Verstand und spricht ihnen die Vernunft ab. Er mußte dies thun, weil er die Vernunft nur denken, nicht verbinden läßt, und es andererseits gewiß ist, daß die Thiere keine Begriffe haben. Meine Erklärung der Vernunft als eines Vermögens, zwei ganz verschiedene Arten von Verbindungen zu bewerkstelligen, welche auf einer einzigen Function beruhen (im Grunde genommen befreite ich nur das Gold eines glänzenden Gedankens Kant's von einem darüber geschütteten Haufen werthloser Erde), erweist sich hier sehr fruchtbar. Täglich geben die Thiere Beweise davon, daß sie nicht ganz auf die Gegenwart beschränkt sind, und man zerbricht sich den Kopf darüber, wie ihre Handlungen entstanden sein möchten. Entweder spricht man ihnen nun Vernunft zu, d. h. wie man gewöhnlich annimmt, die Fähigkeit in Begriffen zu denken, oder man schiebt Alles in den Instinkt. Beides ist unrichtig. Sie haben nur eine einseitige Vernunft. Sie verbinden; verbinden auch Bilder auf dem fortrollenden Punkte der Gegenwart, kurz, können in Bildern denken.

Blicken wir zurück! Die anschauliche Welt ist fertig. Objekt reiht sich an Objekt; sie ruhen oder bewegen sich, alle entwickeln sich und stehen in Verhältnissen der Zeit, welche nicht eine unendliche reine Anschauung a priori, sondern eine Verbindung a posteriori auf Grund des fließenden apriorischen Punktes der Gegenwart ist.

Das Nächste, was wir zu erörtern haben, ist der mathematische Raum.

Wie ich oben zeigte, ist der Raum, als Verstandesform, ein Punkt mit der Fähigkeit, den Kraftsphären der Objekte nach dre

Richtungen die Grenze zu setzen. An und für sich hat der Raum keine Ausdehnung, obgleich alle Ausdehnung sich nur durch ihn objektiviren kann. Es ist das verwerfliche Spiel einer frivolen Vernunft, den Raum aus den Händen des Verstandes zu nehmen (der ihn nur zur Bestimmung von Objekten benutzt), ihn auseinandertreten zu lassen und, im ungehinderten Fortgang ihrer Synthesis, leere Räumlichkeiten (die nur in unserer Phantasie existiren können) zu einem leeren objektiven Raum zu vereinigen, dessen Dimensionen sich in's Unendliche verlängern.

Andererseits jedoch ist richtig, daß jedes Objekt nach drei Richtungen wirkt. Nicht der Umfang dieser Wirksamkeit hängt vom Punkt-Raume ab — unabhängig von unserem Kopfe ist er vorhanden — aber niemals würden wir im Stande sein, ihn wahrzunehmen, ohne den Punkt-Raum, welcher zu diesem Zwecke in uns liegt und dadurch eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Erfahrung ist.

Weil diese Uebereinstimmung besteht, so kann ich von jedem Körper, ehe ich ihn kenne, also a priori, sagen, daß er nach drei Richtungen wirkt. Ist nun das von seinem Inhalt getrennte rein Formale geeignet, die menschliche Erkenntniß wesentlich zu erweitern, so ist die Vernunft berechtigt, es synthetisch zu gestalten.

Dies ist beim mathematischen Raume der Fall; denn den Nutzen der Mathematik wird Niemand in Abrede stellen. So verbindet denn die Vernunft, wie sie Theilvorstellungen zu Objekten zusammenfaßt, Phantasieräumlichkeiten zum mathematischen Raume.

Daß er eine Verbindung ist, ist klar. So wenig ich ein Objekt sofort als Ganzes habe, so wenig ist mir der mathematische Raum, als Anschauung, fertig gegeben, oder mit Worten Kant's:

> Die Erscheinnngen sind insgesammt Größen, und zwar extensive Größen, weil sie als Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden. (Kr. 175.)

Es dürfte kaum nöthig sein, zu bemerken, daß der mathematische Raum nur einen wissenschaftlichen und indirekt praktischen Werth hat und die Anschauung von Objekten ganz und gar von ihm unabhängig ist. Diese kommt allein mit Hülfe der Verstandesform Raum, des Punkt-Raumes, zu Stande. Hierdurch unterscheidet sich

die Zeit wesentlich vom mathematischen Raume; denn die Erkenntniß vieler Ortsveränderungen und aller Entwicklungen ist ohne die Zeit nicht möglich.

Jetzt wollen wir die causalen Verhältnisse betrachten.

Es steht für Jeden als eine unumstößliche Thatsache fest, daß Nichts in der Welt ohne Ursache geschieht. Indessen hat es nie an Solchen gefehlt, welche die Nothwendigkeit dieses obersten Naturgesetzes, der Causalität, in Zweifel gezogen haben.

Es ist klar, daß die Allgemeingültigkeit des Gesetzes nur dann gegen jeden Zweifel geschützt ist, wenn nachgewiesen werden kann, daß es vor aller Erfahrung in uns liegt, d. h. daß, ohne dasselbe, es entweder unmöglich wäre, einen Gegenstand überhaupt wahrzunehmen, oder doch eine objektiv gültige Verknüpfung der Erscheinungen zu bewerkstelligen.

Kant suchte die Apriorität der Causalität vom letzteren (niederen) Standpunkte zu beweisen, was ihm jedoch völlig mißlungen ist. Schopenhauer hat die „zweite Analogie der Erfahrung" gründlich im § 23 der Vierfachen Wurzel widerlegt (sich besonders darauf stützend, daß alles Erfolgen ein Folgen, aber nicht alles Folgen ein Erfolgen ist), worauf ich mich beziehe.

Selbst wenn Kant's Beweis der Apriorität der Causalität keinen Widerspruch enthielte, so würde er doch falsch sein, weil er sich auf einen reinen Verstandesbegriff stützt und, wie wir wissen, reine Begriffe a priori nicht möglich sind. Es lag also Schopenhauer ob, die Apriorität der Causalität auf andere Weise zu begründen. Er stellte sich auf den höheren Standpunkt, d. h. er zeigte, daß wir, ohne das Causalitätsgesetz, nicht einmal im Stande wären, die Welt wahrzunehmen, daß es uns mithin vor aller Erfahrung gegeben sein müsse. Er machte den Uebergang von der Wirkung (Veränderung im Sinnesorgan) auf die Ursache zur ausschließlichen Function des Verstandes.

Ich habe mich indessen schon oben entschieden dagegen verwahrt, daß die einfache und ganz bestimmte Function des Verstandes eine Erweiterung durch den Verstand selbst erfahre. Die causalen Verhältnisse, welche sämmtlich unter dem Begriffe der Causalität stehen, werden durch das Schopenhauer'sche Causalitätsgesetz nicht ge-

deckt. Sie können nur durch die Vernunft festgestellt werden, wie ich jetzt zeigen werde.

Zunächst erkennt die Vernunft den causalen Zusammenhang zwischen den Vorstellungen und dem unmittelbaren Objekt (meinem Leibe). Sie sind nur meine Vorstellungen, weil sie die Ursachen von Veränderungen in meinen Sinnen sind. Der Uebergang von ihren Wirkungen zu ihnen ist Sache des Verstandes, die Verknüpfung der Wirkungen mit den Ursachen und umgekehrt ist ein Werk der Vernunft. Beide Verhältnisse werden von ihr allein zu Erkenntnissen verknüpft.

Dieser apriorische causale Zusammenhang zwischen mir und den wahrgenommenen Objekten bestimmt Nichts weiter, als daß die Objekte auf mich wirken. Ob sie auch auf andere Objekte wirken, ist vorläufig fraglich. Eine unbedingte direkte Gewißheit darüber kann nicht gegeben werden, denn wir sind nicht im Stande, unsere Haut zu verlassen. Dagegen ist es ebenso klar, daß nur eine verirrte Vernunft das kritische Bedenken krampfhaft festhalten könnte.

Die Vernunft erkennt nun zuvörderst, daß mein Leib kein privilegirtes Subjekt, sondern ein Objekt unter Objekten ist, und überträgt, auf Grund dieser Erkenntniß, das Verhältniß der Ursache und Wirkung auf Objekte unter einander. Sie unterwirft also, durch diese Erweiterung, sämmtliche Erscheinungen einer möglichen Erfahrung der Causalität (der allgemeinen Causalität), deren Gesetz nunmehr die allgemeine Fassung erhält: Wo immer in der Natur eine Veränderung stattfindet, ist diese die Wirkung einer Ursache, welche in der Zeit vorausgeht.

Indem die Vernunft, auf Grund des Causalitätsgesetzes, die Veränderungen in sämmtlichen Objekten der Causalität unterwirft, verknüpft sie die Wirksamkeit von Erscheinungen, wie sie vorher diese Erscheinungen selbst aus Theilvorstellungen zu ganzen Objekten zusammensetzte, und erweitert dadurch wesentlich unsere Erkenntniß. Hiermit ist sie jedoch noch nicht zu Ende.

Aus der Erkenntniß, daß alle Körper, ohne Ausnahme, unaufhörlich wirken (sie könnten sonst gar nicht Gegenstände einer Erfahrung sein) gewinnt sie die andere, daß sie nach allen Richtungen wirken, daß es mithin keine getrennten, neben einander herlaufenden Causalreihen giebt, sondern daß jeder Körper, direkt und indirekt, auf alle anderen wirkt und zugleich die Wirksamkeit aller anderen

auf sich erfährt. Durch diese neue Verknüpfung (Gemeinschaft) gewinnt die Vernunft die Erkenntniß einer zusammenhängenden Natur.

Kant behandelt die Gemeinschaft in der dritten Analogie der Erfahrung und hatte nichts Anderes, als den dynamischen Zusammenhang der Objekte im Auge. Schopenhauer aber wollte die Wechselwirkung in diesem Sinne nicht gelten lassen und eröffnete eine Polemik gegen sie, die an den Kampf Don Quixote's mit Windmühlen erinnert und durchaus kleinlich ist. Die Wechselwirkung ist kein Begriff a priori; auch kann der Kant'sche Beweis nicht genügen; aber die Sache, um die es sich handelt, hat ihre volle Richtigkeit. Schopenhauer hielt sich an das Wort Wechselwirkung, welches aussagen soll, daß zwei Zustände zweier Körper zugleich Ursache und Wirkung von einander seien. Dies hat aber Kant mit keiner Silbe behauptet. Er sagt nur:

> Jede Substanz muß die Causalität gewisser Bestimmungen in der anderen und zugleich die Wirkungen von der Causalität der anderen in sich enthalten, (Kk. 213).

etwa wie von zwei Ringenden Jeder drückt und gedrückt wird, ohne daß der Druck des Einen die Ursache des Druckes des Anderen sei und umgekehrt.

Wir stehen nunmehr vor der wichtigsten Frage der Erkenntnißtheorie. Sie lautet: Ist das Objekt meiner Anschauung das Ding an sich, eingegangen in die Formen des Subjekts, oder giebt mir das Objekt gar keine Berechtigung, ein ihm zu Grunde liegendes Ding an sich anzunehmen?

Die Frage wird gelöst durch die Vorfrage: Ist die Ursache einer Veränderung in meinen Sinnesorganen unabhängig vom Subjekt, oder ist die Ursache selbst subjektiven Ursprungs?

Kant machte die Causalität zu einer reinen Denkform a priori, welche nur den Zweck hat, Erscheinungen in ein nothwendiges Verhältniß zu einander zu setzen. Das Empirische der Anschauung ist, nach ihm, einfach gegeben und unabhängig von der Causalität. Die Causalität, welche demnach nur Anwendung finden kann auf Erscheinungen, nur Gültigkeit auf dem Gebiete der Erscheinungen hat, wird vollständig mißbraucht, wenn ich an ihrer Hand dieses

Gebiet übertrete, um, mit ihrer Hülfe, etwas hinter der Welt als Vorstellung zu erfassen. Haben ja doch alle kritischen Untersuchungen Kant's den klar ausgesprochenen Zweck, die Grenzen menschlicher Erkenntniß abzustecken, jenseits welcher der „uferlose Ocean" mit seinem „trügerischen Blendwerk" beginnt. Er wird nicht müde, davor zu warnen, diesen Ocean zu befahren, und in vielen Wendungen zu erklären, daß

> die reinen Verstandesbegriffe niemals von transscendentalem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauch sein können.

Trotzdem benutzte er die Causalität gewaltsam, um sich des Dinges an sich bemächtigen zu können, indem er, diesem Gesetze gemäß, von der Erscheinung auf ein Erscheinendes, einen Grund, eine intelligibele Ursache schloß. Er that es, weil er Nichts mehr fürchtete als den Vorwurf, seine Philosophie sei der reine Idealismus, welcher die ganze objektive Welt zu Schein macht und ihr jede Realität nimmt. Die drei Anmerkungen zum ersten Buche der Prolegomena sind, in dieser Hinsicht, sehr lesenswerth. Diese große Inconsequenz kann ich nicht verdammen. Sie war das kleinere von zwei Uebeln, und Kant ergriff es herzhaft. Indessen gewann Kant durch diese Erschleichung des Dinges an sich gar nichts; denn, wie ich oben nachgewiesen habe, ist ein Ding an sich ohne Ausdehnung und ohne Bewegung, kurz ein mathematischer Punkt, für menschliches Denken Nichts.

Nehmen wir nun an, Kant habe das Ding an sich durch ein rechtliches Verfahren gefunden und wir wüßten nur, daß es ist, nicht wie es ist, so würde also das Objekt nichts Anderes sein, als das Ding an sich, wie es den Formen unserer Erkenntniß gemäß erscheint. Oder wie Kant sagt:

> In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir doch dadurch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas afficirt werden, erkennen.
>
> (Prolegomena 234.)

Dies ist der richtige Boden des transscendentalen oder kritischen Idealismus; aber Kant hatte ihn sich erschlichen.

Die gedachte Inconsequenz Kant's wurde sehr früh aufgedeckt (G. F. Schultze). Schopenhauer bespricht sie mehrmals, am ausführlichsten Parerga I. 97—102. Er macht Kant den Vorwurf, daß er nicht, wie es die Wahrheit verlangte,

> einfach und schlechthin das Objekt als bedingt durch das Subjekt und umgekehrt; sondern nur die Art und Weise der Erscheinung des Objekts als bedingt durch die Erkenntnißformen des Subjekts, welche daher auch a priori zum Bewußtsein kommen,
>
> (W. a. W. u. V. I. 596.)

gesetzt habe, und erklärt, daß man auf dem Wege der Vorstellung nie über die Vorstellung hinaus käme. Wie ist es nun zu erklären, daß er sich somit entschieden auf den Standpunkt des Fichte'schen Idealismus stellte, während er doch nicht Worte genug finden kann, um diesen zu verdammen? Er hatte sich das Ding an sich auf einem anderen Wege, als Wille, erschlossen und brauchte deshalb den Vorwurf, ein empirischer Idealist zu sein, nicht zu befürchten.

Ist es nun wirklich nicht möglich, auf dem Wege der Vorstellung zum Dinge an sich zu gelangen? Ich sage: gewiß ist es möglich, und zwar eben an der Hand des Schopenhauer'schen Causalitätsgesetzes. Die Kant'sche Causalität kann es uns nie zuführen, wohl aber jenes Gesetz.

Der Verstand tritt in Thätigkeit, sobald in irgend einem Sinnesorgan eine Veränderung vorgegangen ist; denn seine einzige Function ist der Uebergang von der Veränderung auf ihre Ursache. Kann nun diese Ursache, wie die Veränderung, im Subjekt liegen? Nein! sie muß außer ihm sein. Nur durch ein Wunder könnte sie im Subjekt sein; denn es findet unzweifelhaft eine Nöthigung statt z. B. einen Gegenstand zu sehen. Ich darf tausendmal einen anderen Gegenstand, als diesen bestimmten, sehen wollen, es wird mir nie gelingen. Die Ursache ist also ganz und gar unabhängig vom Subjekt. Soll sie aber trotzdem im Subjekt liegen, so bleibt eben nichts Anderes übrig, als eine einzige intelligibele Ursache anzunehmen, die mit unsichtbarer Hand in meinen Sinnesorganen Veränderungen hervorbringt, d. h. wir haben den Berkeley'schen Idealismus: das Grab aller Philosophie. Dann handeln wir sehr klug, wenn wir, so bald als nur möglich, aller Forschung mit den Worten des Sokrates entsagen: Ich weiß nur Eines, nämlich, daß ich Nichts weiß.

Wir werden dies aber nicht thun, sondern dabei stehen bleiben, daß jede Veränderung im Sinnesorgan auf eine außer mir liegende Wirksamkeit (subjectiv: Ursache) Anweisung giebt. Der Raum ist nicht dazu da, dieses „außer mir" allererst zu erzeugen (wir gehören zur Natur und die Natur spielt nicht Verstecken mit sich selbst), sondern, wie wir wissen, um der Wirksamkeitssphäre eines — wie wir jetzt offen sagen dürfen — Dinges an sich die Grenze zu setzen und seine Stelle unter den anderen Dingen an sich zu bestimmen.

Hätte Schopenhauer diesen Weg betreten, den er auf so besonnene Weise erschlossen hat, so würde sein geniales System nicht ein zersplittertes, nothdürftig geleimtes, an unheilbaren Widersprüchen krankendes geworden sein, welches man nur bald mit großem Unwillen, bald mit Bewunderung durchforschen kann. Indem er ihn nicht betrat, hat er geradezu die Wahrheit verleugnet, und zwar mit vollem Bewußtsein verleugnet. Allerdings durfte er ihn nicht betreten, weil er, wie Kant, glaubte, daß der Raum eine reine Anschauung a priori sei; aber es wäre ehrenvoller für ihn gewesen, sich, wie Kant bei der Causalität, zu einer Inkonsequenz hinreißen zu lassen, als die absurde Behauptung aufzustellen, die Ursache einer Erscheinung liege, wie die Empfindung des Sinnesorgans, im Subjekt.

Ich sagte: Schopenhauer hat die Wahrheit mit Bewußtsein verleugnet. Jeder urtheile selbst. Vierfache Wurzel 76 ist zu lesen:

> Daß diese Empfindungen der Sinnesorgane, auch angenommen, daß äußere Ursachen sie anregen, dennoch mit der Beschaffenheit dieser durchaus keine Aehnlichkeit haben können, — der Zucker nicht mit der Süße, die Rose nicht mit der Röthe — hat schon Locke ausführlich und gründlich dargethan. Allein auch, daß sie nur überhaupt eine äußere Ursache haben müssen, beruht auf einem Gesetze, dessen Ursprung nachweislich in uns, in unserem Gehirn liegt, ist folglich zuletzt nicht weniger subjektiv, als die Empfindung selbst.

Welche offenbare Spitzfindigkeit und absichtliche Verwechselung! Auf dem Causalitätsgesetz beruht lediglich die Wahrnehmung des wirkenden Dinges an sich, nicht dessen Wirksamkeit selbst, die auch vorhanden wäre ohne ein Subjekt. Das Causalitätsgesetz ist

nur der formale Ausdruck für das nothwendige, ausnahmslose, stets gleichbleibende Verfahren des Verstandes: das zu suchen, was ein Sinnesorgan verändert. Erst die reflectirende Vernunft verknüpft auf Grund der allgemeinen Causalität die Veränderung im Sinnesorgan als Wirkung mit dem, was sie hervorrief, als Ursache; d. h. sie bringt die vom Subjekt total unabhängige reale Einwirkung eines Dinges an sich auf ein anderes in ein causales Verhältniß. Der formale causale Zusammenhang ist demnach zwar immer rein subjectiv (ohne Subjekt kein Verhältniß der Ursache und Wirkung), nicht aber der ihm zu Grunde liegende reale dynamische.

So gewiß es ist, daß ich, ohne das Causalitätsgesetz, nie zu einer Anschauung gelangen würde — woraus Schopenhauer sehr richtig dessen Apriorität folgerte — so gewiß ist es, daß der Verstand nie in Function treten könnte ohne äußere Einwirkung, woraus ich, mit demselben guten Rechte, folgere, daß die Wirksamkeit der Dinge, also ihre Kraft, unabhängig vom Subjekt ist.

Betrachten wir jetzt die letzte Verbindung, welche die Vernunft bewerkstelligt. Es handelt sich um die Substanz.

Die Materie, eine Verstandesform, mußten wir uns, wie den Raum und die Gegenwart, unter dem Bilde eines Punktes denken. Sie ist nur die Fähigkeit, die specifische Wirksamkeit eines Dinges an sich genau und treu zu objektiviren, wahrnehmbar zu machen. Weil nun die verschiedenen Wirksamkeiten der Dinge, insofern sie für uns Gegenstände der Anschauung werden sollen, ohne Ausnahme in diese eine Verstandesform einfließen müssen, wird die Materie zum idealen Substrat aller Dinge. Hierdurch wird der Vernunft ein mannigfaltiges Gleichartiges gegeben, welches sie in eine einzige Substanz verknüpft, von der alle Wirkungsarten nur Accidenzien sind.

Die Vernunft verknüpft in dieser Richtung so ausnahmslos und strenge, daß selbst Dinge an sich, welche gleichsam nur durch Ueberraschung gezwungen werden können, einen schwachen Eindruck auf unsere Sinne zu machen, sofort für uns substanziell werden, wie z. B. reiner Stickstoff, auf dessen Dasein nur geschlossen werden konnte, weil er weder das Athmen, noch das Verbrennen zu unterhalten im Stande ist.

Auf Grund dieser idealen Verbindung gelangen wir erst zur Vorstellung einer vollständigen Welt; denn mit ihr objektiviren wir auch alle diejenigen Sinneseindrücke, welche der Verstand nicht in seine Formen, Raum und Materie, gießen kann, wie Töne, Gerüche, farblose Gase u. s. w.

Diese Verbindung birgt so lange keine Gefahr in sich, als ich mir bewußt bin, daß sie eine ideale Verbindung ist. Wird sie für real genommen, so entsteht der plumpe und dabei transscendente Materialismus, dessen praktische Nützlichkeit ich in meinem Werke anerkannt habe, dem aber auf theoretischem Gebiete unerbittlich die Thüre gewiesen werden muß. Schopenhauer zog bald die Hand von ihm ab, bald streckte er sie ihm freundschaftlich entgegen, je nachdem er die Materie in's Subjekt, oder in's Objekt, oder in's Ding an sich, oder zwischen das eine und andere, auf seiner bedauerlichen Irrfahrt gerade gesetzt hatte. Dieser unseligen Halbheit machten wir uns nicht schuldig.

Was läßt sich nun aus der Einheit der Substanz, dieser idealen, auf Grund der Verstandesform Materie entstandenen Verbindung folgern? Höchstens Das, daß die sich objektivirenden Kräfte, in gewissem Sinne, wesensgleich sind und zusammen eine Collectiv-Einheit bilden. Aus der Natur der Substanz, die nur Einheit ist, kann nur etwas dieser Natur Gemäßes, als Bestimmung der ihr gegenüberstehenden verschiedenen Wirkungsarten der Körper, herausgezogen werden, so wie das Wesen der Zeit Succession ist, weil in der realen Entwicklung der Dinge Succession ist, und der Raum drei Dimensionen haben muß, weil jede Kraft nach drei Richtungen ausgedehnt ist. Was hat man aber von je her als unzertrennlich, mit der Substanz verknüpft? Die Beharrlichkeit, d. h. etwas, was nicht in ihr liegt, eine Eigenschaft, welche nicht aus ihr, sondern aus der Wirksamkeit einiger Dinge auf empirischem Wege gezogen wurde.

So sehen wir Kant die Beharrlichkeit der Substanz nicht aus ihr, sondern aus der apriorischen Zeit ableiten und Schopenhauer den Raum zu Hülfe rufen:

> Die starre Unbeweglichkeit des Raumes, die sich darstellt, als das Beharren der Substanz.

Eigentlich aber leitet er sie aus der Causalität ab, welche

er zu diesem Zwecke, auf die willkürlichste Weise, identisch mit der Materie macht und das Wesen dieser wiederum (jedoch nur so lange, als er eben die Beharrlichkeit der Substanz als a priori gewiß beweisen will), in die innige Vereinigung von Raum und Zeit setzt.

> Innige Vereinigung von Raum und Zeit, Causalität, Materie, Wirklichkeit — sind also Eines und das subjektive Correlat dieses Einen ist der Verstand. (W. a. W. u. V. I. 561.)

Wie werden hier die verschiedensten Begriffe in einen Topf geworfen! Wie Hamlet sagte: Worte, Worte, Worte!

Die Wahrheit ist, daß die Verharrlichkeit der Substanz a priori nicht zu beweisen ist.

Auf realem Gebiete steht der idealen Verbindung Substanz die Collectiv-Einheit der Welt gegenüber, deren Entstehung und Vergänglichkeit (dasjenige gerade, was im Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz geleugnet wird) ich in meiner Philosophie bewiesen habe.

Dadurch, daß Schopenhauer einen dynamischen Zusammenhang der Dinge, unabhängig vom Subjekt, nicht gelten ließ, sondern nur einen idealen Causalnexus kannte, verfiel er auch in den schweren Irrthum, die Naturkräfte, denen er Realität zusprach, aus dem Causalnexus gewaltsam zu entfernen.

Es ist klar, daß alle Veränderungen in der Welt nur durch Kräfte herbeigeführt werden können. Wenn aber, wie Schopenhauer will, die Kräfte nicht in die Welt der Erscheinungen herein können, wie sollen sie die Veränderungen in ihr bewerkstelligen? Er löst die Schwierigkeit sehr gelassen.

> Die einzelne Veränderung hat immer wieder eine ebenso einzelne Veränderung, nicht aber die Kraft, zur Ursache, deren Aeußerung sie ist. (W. a. W. u. V. I. 155.)

> Eine Naturkraft selbst ist keiner Causalität unterworfen; sondern sie ist gerade Das, was jeder Ursache die Causalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, verleiht. (Ethik 47.)

Was thut hier Schopenhauer? Er schiebt zwischen die Naturkraft und die Wirkung ein unbegreifliches Drittes, etwas von der

Naturkraft ganz Verschiedenes, die Ursach, d. h. die von der Kraft abgelöste Aeußerung der Kraft. Es ist dasselbe, als ob ein Mörder sagte: Nicht meine Kraft hat gemordet, sondern die Aeußerung meiner Kraft.

Schopenhauer geht so weit, sich dieser absurden Unterscheidung zu rühmen.

> Die Verwechselung der Naturkraft mit der Ursach ist so häufig, wie für die Klarheit des Denkens verderblich. Es scheint sogar, daß vor mir diese Begriffe nie rein gesondert worden sind, so höchst nöthig es doch ist. (4fache W. 45.)

Die Wahrheit ist, daß die Dinge an sich, ohne eingebildetes Zwischenglied, auf einander wirken, und diese ihre Wirksamkeit nur von dem Subjekt, vermöge der idealen Causalität, erkannt werden kann. Nur in Beziehung auf das Subjekt heißt die Kraft, welche wirkt, Ursach und der von ihr bewirkte Zustand einer anderen Kraft Wirkung.

Auch die Eintheilung der Ursachen in: Ursachen im engeren Sinne, Reize und Motive ist nicht ganz richtig. Schopenhauer sagt:

> Der wahre und wesentliche Unterschied zwischen unorganischem Körper, Pflanze und Thier beruht auf den drei verschiedenen Formen der Causalität: Ursach im engsten Sinne, Reiz und Motiv. (4fache W. 45.)

> Die Ursach im engsten Sinne ist die, nach welcher ausschließlich die Veränderungen im unorganischen Reich erfolgen, also diejenigen Wirkungen, welche das Thema der Mechanik, der Physik und der Chemie sind. Von ihr allein gilt das dritte Newton'sche Grundgesetz: Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich. (4fache W. 46.)

> Die zweite Form der Causalität ist der Reiz: sie beherrscht das organische Leben als solches, also das der Pflanzen, und den vegetativen, daher bewußtlosen Theil des thierischen Lebens, der ja eben ein Pflanzenleben ist. . . . Wirkung und Gegenwirkung sind einander nicht gleich, und keineswegs folgt die Intensität der Wirkung, durch alle Grade, der Intensität der Ursache: vielmehr kann, durch Verstärkung der Ursache, die Wirkung sogar in ihr Gegentheil umschlagen.

Die dritte Form der Causalität ist das Motiv: unter dieser leitet sie das eigentlich animalische Leben .... Die Wirkungsart eines Motivs ist von der eines Reizes augenfällig verschieden: die Einwirkung desselben nämlich kann sehr kurz, ja sie braucht nur momentan zu sein; während der Reiz stets des Kontakts, oft gar der Intussusception, allemal aber einer gewissen Dauer bedarf. (4fache W. 46.)

Hiergegen habe ich erstens einzuwenden, daß die Ursach im engsten Sinne nicht ausschließlich das unorganische Reich beherrscht. Bei sehr vielen Erscheinungen, welche die Physik und Chemie beschreibt, sind Wirkung und Gegenwirkung einander nicht gleich. Oft können sich zwei Stoffe nur dann vereinigen, wenn sie aus einer anderen Verbindung austreten und gleichsam in einem Zustand erregter Affinität sind, wie Wasserstoff und Arsenik. Wird Quecksilber auf 340° erwärmt, so verbindet es sich mit dem Sauerstoff zu Quecksilberoxyd; aber bei 360° findet wieder Zersetzung statt. Die Ursache wurde hier verstärkt, aber die Wirkung schlug in das Gegentheil um. Die Wärme macht Wachs weich, Thon hart u. s. w. Nur auf dem Gebiete der Mechanik ist Wirkung und Gegenwirkung stets einander gleich.

Das Motiv ist zweitens gewiß nur ein Reiz. Es findet entweder ein realer Contakt, durch das Licht, statt, oder ein idealer, vermittelst der Einbildungskraft oder des Gedächtnisses. Jedenfalls wirkt das Motiv, wenn es auch nach der Wahrnehmung sofort verschwindet, nur so lange, als es besteht, und muß deshalb dieselbe Dauer wie der Reiz haben.

Daß ein so scharfer Unterschied zwischen Ursach, Reiz und Motiv besteht, wie oben angeführt wurde, hat übrigens Schopenhauer selbst widerrufen. Er sagt:

> Was dem Thier und dem Menschen die Erkenntniß als Medium der Motive leistet, dasselbe leistet den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reiz, den unorganischen Körpern die für Ursachen jeder Art, und genau genommen ist das Alles bloß dem Grade nach verschieden. (W. i. d. N. 65.)

Im Verlaufe unserer Kritik hat sich überall ergeben, daß unser Erkenntnißvermögen apriorische Formen und Functionen lediglich zu

dem Zwecke hat, das vom Subjekt unabhängige Reale zu erkennen. Die Natur, von der wir ein Theil sind, treibt kein unwürdiges Spiel mit uns. Sie täuscht uns nicht, sie verbirgt sich nicht; sie will nur ehrlich befragt sein. Dem redlichen Forscher giebt sie immer, soweit sie überhaupt kann, eine befriedigende Antwort.

Nur Eins haben wir noch nicht geprüft, nämlich, was der Synthesis eines Mannigfaltigen der Anschauung auf realer Seite gegenüberstehe?

Kant leugnet den vom Objekt ausgehenden Zwang zu einer bestimmten Synthesis. Hier drängt sich nun sofort die Frage auf: woran soll das synthetische Subjekt erkennen, daß die von der Sinnlichkeit dem Verstande gelieferten Theilvorstellungen zu einem Objekt gehören? Wie kommt es, daß ich immer genau dieselben Theile zu einem Objekt verbinde und nie darüber in Zweifel bin, was zusammengehört, was nicht? Kant erklärt den Vorgang nicht und müssen wir annehmen, daß die Urtheilskraft, gleichsam instinktiv, die zu einem Objekt gehörigen Theile richtig wählt und sie zu extensiven Größen zusammensetzt.

Wir stehen auf besserem Boden als Kant. Wie ich gezeigt habe, ist der Raum die Verstandesform, vermöge welcher das Subjekt die Grenze der Wirksamkeit eines Dinges an sich wahrnehmen kann, welche ihm also nicht erst die Ausdehnung verleiht. Jedes Ding an sich ist eine in sich geschlossene Kraft von bestimmter Intensität, d. h. jedes Ding an sich hat Individualität und ist wesentlich eine Einheit. Die Vernunft kann demnach nur zu einer Größe verbinden, was als ein individuelles Ganzes ihr entgegentritt; d. h. sie kann nur durch Synthesis erkennen, was, unabhängig von ihr, als eine Einheit, als Individualität, vorhanden ist. Sie weiß also immer an der vorhandenen Continuität der individuellen Kraft genau zu unterscheiden, was zu ihr gehört, was nicht.

Wir nähern uns dem Ende. Ich fasse zusammen. Wie wir gesehen haben, ist die Welt bei Kant durch und durch Schein, ein vollendetes Kunstwerk des Verstandes, aus seinen eigenen Mitteln, durch ihn, in ihm, für ihn, mit einem Wort: ein Wunder! Sie wäre es auch dann, wenn es ihm gelungen wäre, ihr eine reale Grundlage am Ding an sich zu geben. Er hat sich aber dasselbe

erschleichen müssen, denn seine Philosophie eröffnet keinen Weg zum Dinge an sich.

Die Welt als Vorstellung bei Schopenhauer ist gleichfalls durch und durch ein Produkt des Subjekts, nichts als Schein. Gegen sein besseres Wissen und Gewissen, mit handgreiflichen Sophismen, hat er sie gewaltsam dazu gemacht, theils aus wirklicher Noth, weil seine Philosophie auf zerbrechlichen Grundpfeilern beruht (auf Raum und Zeit als reinen Anschauungen a priori), theils aus Sorglosigkeit, weil er in der Lage war, der idealen Welt als Vorstellung eine reale Welt als Wille gegenüberzustellen.

Man würde sich indessen täuschen, wenn man glaubte, Schopenhauer habe bis an sein Ende daran festgehalten, daß die Welt als Vorstellung nichts Anderes, als ein reines Gespinnst und Gewebe des erkennenden Subjekts sei. Er war ein genialer, großer Philosoph, aber kein consequenter Denker. Einen und denselben philosophischen Stoff hat sich sein rastloser Geist unzählige Male vorgelegt, immer hat er ihm neue Seiten abgewonnen, aber er wußte sie, mit seltenen Ausnahmen, nie zu einem Ganzen zu vereinigen. Von seiner Philosophie gilt ganz und gar der Goethe'sche Ausspruch in der Farbenlehre:

> Es ist ein fortdauerndes Setzen und Aufheben, ein unbedingtes Aussprechen und augenblickliches Limitiren, so daß zugleich Alles und Nichts wahr ist.

Er hat die Kant'sche Erkenntnißtheorie einestheils sehr vervollkommnet, anderentheils wesentlich verdorben, und er war in einem eigenthümlichen Wahne befangen, als er sich das Verdienst zusprach,

> die vom entschiedensten Materialismus ausgehende, aber zum Idealismus führende Reihe der Philosophen abgeschlossen zu haben. (Parerga II. 97.)

Zunächst sagt er Parerga I. 93:

> Dem Ding an sich ist eigentlich (!) weder Ausdehnung, noch Dauer beizulegen.

Wir begegnen hier zum zweiten Male dem sehr charakteristischen „eigentlich". Schon oben hieß es: die Materie ist eigentlich der Wille. Wir werden auf dieses „eigentlich" noch oft stoßen, und ich werde mir am Schlusse dieser Kritik erlauben, einige „eigentlich" zu einem Sträußchen zusammenzubinden.

Dann sagt er:

> Der organische Leib ist nichts Anderes, als der in die Vorstellung getretene Wille, der in der Erkenntnißform des Raumes angeschaute Wille selbst. (W. i. d. N. 33.)

Der Wille ist Schopenhauer's Ding an sich; es wird also unumwunden bekannt, daß das Ding an sich direkt in die Anschauungsform Raum des Subjekts eingegangen sei. Hier sieht Jeder, daß es sich nur um die Art und Weise, wie dem Subjekt das Ding an sich erscheint, handelt, während doch Schopenhauer, wie wir wissen, zürnend Kant vorwirft, er habe, nicht wie es die Wahrheit verlangte, einfach und schlechthin das Objekt bedingt durch das Subjekt und umgekehrt gesetzt, sondern nur die Art und Weise der Erscheinung des Objekts u. s. w. Wo bleibt denn hier das Objekt, welches das Ding an sich sonst ganz verhüllt?

An diese Stelle lassen sich noch andere artigen Fragen knüpfen. Ist der Leib wirklich nur der in der Erkenntnißform des Raumes angeschaute Wille? Wo bleibt die Zeit? Wo bleibt die spezielle Wirksamkeit der Idee Mensch? Und geschieht der Schluß, daß der Leib der durch die subjektive Erkenntnißform gegangene Wille sei, nicht etwa nach dem Causalitätsgesetz? während doch W. a. W. u. V. I. 15 zu lesen ist:

> Man hüte sich vor dem großen Mißverständniß, daß, weil die Anschauung durch die Erkenntniß der Causalität vermittelt ist, deswegen zwischen Objekt und Subjekt das Verhältniß von Ursach und Wirkung bestehe; da dasselbe immer nur zwischen Objekten Statt findet.

Die wichtigste Stelle ist aber die folgende:

> Im Ganzen läßt sich sagen, daß in der objektiven Welt, also der anschaulichen Vorstellung, sich überhaupt Nichts darstellen kann, was nicht im Wesen der Dinge an sich, also in dem der Erscheinung zu Grunde liegenden Willen, ein genau dem ent-[illegible]endes modificirtes Streben hätte. Denn die Welt als [illegible]llung kann nichts aus eigenen Mitteln liefern, [illegible]m aber auch kann sie kein eitles, müßig ersonnenes [illegible] auftischen. Die endlose Mannigfaltigkeit der Formen [illegible] der Färbungen der Pflanzen und ihrer Blüthen muß [illegible] der Ausdruck eines ebenso modificirten subjektiven

Wesens sein, d. h. der Wille als Ding an sich, der sich darin darstellt, muß durch sie genau abgebildet sein.

(Parerga II. 188.)

Welchen schweren Kampf muß Schopenhauer mit sich gekämpft haben, ehe er diese Stelle hingeschrieben hat! Ihr zufolge ist das Objekt nichts Anderes, als das in die Formen des Subjekts getretene Ding an sich, was er auf das Entschiedenste in seiner Welt als Vorstellung leugnete. Auf der anderen Seite ist es überaus schmerzlich zu sehen, wie dieser große Mann mit der Wahrheit ringt, deren treuer und edler Jünger er doch, im Großen und Ganzen, unstreitig war.

Kant's Schnitt durch das Ideale und Reale war gar kein Schnitt. Er verkannte die Wahrheit so völlig, daß er sogar das Allerrealste, die Kraft, auf die subjektive Seite zog und ihr hier nicht einmal die Würde einer Kategorie gab: er zählte sie zu den Prädicabilien des reinen Verstandes. Er machte das Reale einfach zum Idealen und hielt somit nur Ideales in der Hand. Schopenhauer's Eintheilung der Welt in eine Welt als Vorstellung und eine Welt als Wille ist gleichfalls eine verfehlte, denn das Reale kann und muß schon in der Welt als Vorstellung vom Idealen getrennt werden.

Ich glaube nun, daß es mir gelungen ist, das Messer an der richtigen Stelle anzusetzen. Der Schwerpunkt des transscendentalen Idealismus, auf dem meine Philosophie beruht, liegt nicht in den subjektiven Formen Raum und Zeit. Nicht um die Breite eines Haares wirkt ein Ding an sich weiter als es der Raum ausgedehnt zeigt; nicht um die Breite eines Haares ist die reale Bewegung eines Dinges an sich meiner Gegenwart vorangeeilt: mein subjektives Korkkügelchen steht immer genau über dem Punkte der Welt-Entwicklung. Der Schwerpunkt liegt in der subjektiven Form Materie. Nicht daß die Materie das Wesen des Dinges an sich nicht bis in's Kleinste getreu, photographisch getreu, abspiegelte — nein! sie spiegelt es genau, zu diesem Zwecke ist sie ja eben eine Verstandesform; der Unterschied befindet sich viel tiefer, im Wesen der beiden. Das Wesen der Materie ist schlechthin ein Anderes, als das der Kraft Die Kraft ist Alles, ist das alleinige Reale in der Welt, ist voll-

kommen unabhängig und selbständig; die Materie dagegen ist ideal, ist Nichts ohne die Kraft.

Kant sagte:

> Wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, so muß die ganze Körperwelt fallen, als die Nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben.

Und Schopenhauer sagte:

> Kein Objekt ohne Subjekt.

Beide Erklärungen beruhen auf den reinen Anschauungen a priori, Raum und Zeit, und sind richtige Schlüsse aus falschen Prämissen. Nehme ich das denkende Subjekt weg, so weiß ich ganz genau, daß individuelle Kräfte, in realer Entwicklung begriffen, übrig bleiben, aber sie haben die Materialität verloren: „Die Körperwelt muß fallen", „kein Objekt mehr".

Wir haben also:

auf der subjektiven Seite	auf der realen Seite
a. apriorische Formen und Functionen:	
das Causalitätsgesetz,	die Wirksamkeit überhaupt,
den Punkt-Raum,	die Wirksamkeitssphäre,
die Materie,	die Kraft,
die Synthesis,	die Individualität,
die Gegenwart.	den Punkt der Bewegung.
b. ideale Verbindungen:	
die allgemeine Causalität,	die Einwirkung eines Dinges an sich auf ein anderes,
die Gemeinschaft,	den dynamischen Zusammenhang des Weltalls,
die Substanz,	die Collectiv-Einheit der Welt,
die Zeit,	die reale Succession,
den mathematischen Raum.	das absolute Nichts.

Wir wollen jetzt noch einmal kurz, nach meiner Erkenntnißtheorie (Fortbildung der Kant-Schopenhauer'schen) die anschauliche Welt entstehen lassen.

1) In den Sinnen findet eine Veränderung statt.

2) Der Verstand, dessen Function
das Causalitätsgesetz ist und dessen Formen
Raum und Materie sind, sucht die Ursache der Veränderung, construirt sie räumlich (setzt der Wirksamkeit Grenzen nach Länge, Breite, Tiefe) und macht sie materiell (Objektivirung der specifischen Natur der Kraft).

3) Die auf diese Weise hergestellten Vorstellungen sind Theilvorstellungen. Der Verstand reicht diese der
Vernunft dar, deren Function
Synthesis und deren Form
die Gegenwart ist. Die Vernunft verbindet sie zu ganzen Objekten mit Hülfe der
Urtheilskraft, deren Function ist: das Zusammengehörige zu beurtheilen, und der
Einbildungskraft, deren Function ist: das Verbundene festzuhalten.

So weit haben wir einzelne, vollkommen fertige Objekte, neben über und hinter einander, ohne dynamischen Zusammenhang und stehend im Punkte der Gegenwart. Sämmtliche erwähnten Formen und Functionen haben Apriorität, d. h. sie sind uns angeboren, liegen vor aller Erfahrung in uns.

Die Vernunft schreitet nun zur Herstellung von Verbindungen und Verknüpfungen, auf Grund dieser apriorischen Functionen und Formen. Sie verbindet:

a. die vom fortrollenden Punkte der Gegenwart durchlaufenen und noch zu durchlaufenden Stellen zur Zeit, welche unter dem Bilde einer Linie von unbestimmter Länge gedacht werden muß. Mit Hülfe der Zeit erkennen wir:
   1) Ortsveränderungen, die nicht wahrnehmbar sind;
   2) die Entwicklung (innere Bewegung) der Dinge.

Die Vernunft verbindet:

b. auf Grund des Punkt-Raums beliebig große leere Räumlichkeiten zum mathematischen Raume. Auf ihm beruht die Mathematik, welche unsere Erkenntniß wesentlich erweitert.

Sie verknüpft:

c. auf Grund des Causalitätsgesetzes
   1) die Veränderung im Subjekt mit dem Ding an sich, welches sie verursachte;
   2) jede Veränderung in irgend einem Dinge der Welt mit dem Dinge an sich, das sie verursacht: allgemeine Causalität;
   3) sämmtliche Dinge unter einander, indem sie erkennt, daß jedes Ding auf alle anderen wirkt und alle Dinge auf jedes einzelne wirken: Gemeinschaft.

Die Vernunft verknüpft schließlich:

d. sämmtliche verschiedenen, durch die Materie objektivirten Wirkungsarten der Dinge zu Einer Substanz, mit welcher das Subjekt alle solche Sinneseindrücke objektivirt, die der Verstand nicht gestalten kann.

Diese sämmtlichen Verbindungen sind a posteriori zu Wege gebracht. Sie sind das formale Netz, in welchem das Subjekt hängt, und mit ihnen buchstabiren wir: die Wirksamkeit, den realen Zusammenhang und die reale Entwicklung aller individuellen Kräfte. Die empirische Affinität aller Dinge ist also nicht, wie Kant will, eine Folge der transscendentalen, sondern beide laufen neben einander her.

Von hier aus erscheinen erst die transscendentale Aesthetik und die transscendentale Analytik Kant's in ihrer ganzen großartigen Bedeutung. In ihnen hat er, mit außerordentlichem Scharfsinn,

> das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, (Kt. 10.)

mit Ausnahme des Causalitätsgesetzes, aufgenommen. Er irrte nur in der Bestimmung der wahren Natur des Raumes, der Zeit und der Kategorien und darin, daß er den einzelnen subjektiven Stücken nichts Reales gegenüberstellte.

Theilen wir die idealen Verbindungen nach der Tafel der Kategorien ein, so gehören in das Behältniß

der Quantität	der Qualität	der Relation
die Zeit	die Substanz	die allgemeine Causalität
der mathematische Raum		die Gemeinschaft.

Ich habe, noch ganz auf dem Gebiete der Welt als Vorstellung stehend, gleichsam die Formen des Dinges an sich: Individualität und reale Entwicklung, gefunden, sowie die Kraft von der Materie streng gesondert und habe die Wahrheit auf meiner Seite. Es ist eine ebenso unbegründete, als verbreitete Meinung in der Philosophie seit Kant, daß Entwicklung ein Zeitbegriff, folglich nur durch die Zeit möglich sei (es ist dasselbe, als ob ich sagen wollte: der Reiter trägt das Pferd, das Schiff trägt den Strom); ingleichen, daß Ausdehnung ein Raumbegriff, folglich nur durch den Raum möglich sei, was Alles darauf hinausläuft, die Zeit und den Raum in ein ursächliches Verhältniß zur Bewegung und Individualität zu bringen. Alle redlichen Empiriker mußten entschieden Front gegen diese Lehre machen, da nur Tollköpfe die reale Entwicklung der Dinge und ihr strenges Fürsichsein leugnen können, und Naturwissenschaft auf Grund des empirischen Idealismus ganz unmöglich ist. Auf der anderen Seite aber ist der in Kant's Lehre eingedrungene Denker nicht mehr im Stande, an eine vom Subjekt absolut unabhängige Welt zu glauben. Um sich aus diesem Dilemma zu retten, erfand Schelling die Identität des Idealen und Realen, welche Schopenhauer gebührend mit den Worten abfertigte:

> Schelling eilte, seine eigene Erfindung, die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, oder Idealen und Realen zu verkündigen, welche darauf hinausläuft, daß Alles, was seltene Geister, wie Locke und Kant, mit unglaublichem Aufwand von Scharfsinn und Nachdenken gesondert hatten, nun wieder zusammenzugießen sei in den Brei jener absoluten Identität.
>
> (Parerga I. 104.)

Der einzige Weg, auf dem das Reale vom Idealen gesondert werden konnte, war der von mir eingeschlagene. Was den Zugang zu ihm versperrte, war die irrige Annahme, Raum und Zeit seien reine Anschauungen a priori, deren Nichtigkeit ich also zuerst nachweisen mußte.

Meine Theorie ist nun nichts weniger als eine Identitätslehre. Die Sonderung der Materie von der Kraft beweist dies hinlänglich. Aber auch außerdem besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen dem Causalitätsgesetz und der Wirksamkeit der Dinge; zwischen dem Raume, diesem Vermögen, nach drei Dimensionen in unbestimmte

Weite auseinander zu treten, und einer ganz bestimmten Individualität. Ist die Zeit, dieses Maß aller Entwicklungen, identisch mit der Entwicklung selbst einer Kraft? u. s. w.

Raum und Zeit sind, der großen Lehre Kant's gemäß, ideal; Individualität und Bewegung dagegen, ohne deren Annahme weder Naturwissenschaft, noch eine widerspruchslose Philosophie möglich ist, sind real. Jene haben nur den Zweck, diese zu erkennen. Ohne die subjektiven Formen keine Wahrnehmung der Außenwelt, wohl aber strebende, lebende, wollende individuelle Kräfte.

Es ist die höchste Zeit, daß der Streit zwischen Realismus und Idealismus aufhöre. Kant's Versicherung, sein transscendentaler Idealismus hebe nicht die empirische Realität der Dinge auf, entsprang aus einer vollkommenen Selbsttäuschung. Ein Ding an sich, welches, als Erscheinung, seine Ausdehnung und Bewegung ausgesprochenermaßen von den reinen Anschauungen Raum und Zeit geborgt hat, hat keine Realität. Dies steht felsenfest. Der von mir in seinen Fundamenten umgebaute Kant-Schopenhauer'sche kritische Idealismus läßt dagegen die Ausdehnung und Bewegung der Dinge ganz unangetastet und behauptet nur, daß sich das Objekt durch die Materie vom Dinge an sich unterscheide, indem allerdings die Art und Weise der Erscheinung einer Kraft durch die subjektive Form Materie bedingt ist.

Da für Kant das Ding an sich ein völlig Unbekanntes = x war, mit welchem er sich so gut wie gar nicht beschäftigte, so fielen die absurden Folgerungen aus den reinen Anschauungen Raum und Zeit, wie:

> Wir können nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen reden,

und

> Das handelnde Subjekt würde nach seinem intelligibelen Charakter unter keinen Zeitbedingungen stehen; denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine Handlung entstehen oder vergehen, mithin würde es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen unterworfen sein. (Kr. 421.)

weniger in's Auge. Dagegen feiern sie bei Schopenhauer, der sich mit dem Dinge an sich (Wille) unaufhörlich beschäftigen mußte, fast auf jeder Seite seiner Werke ihre Saturnalien. Die geleugnete Individualität und die geleugnete reale Entwicklung des Dinges an sich rächten sich auf das Furchtbarste; denn sie zerbrachen das Gedankenwerk des genialen Mannes in tausend Stücke und warfen sie ihm hohnlachend vor die Füße. Ein philosophisches Gebäude muß so beschaffen sein, daß jede Zwischenwand im 2., 3., 4., 5. Stockwerke auf einem unerschütterlichen Grundpfeiler beruht, sonst kann es keinem einigermaßen starken Windstoße trotzen und fällt zusammen. Die streng auseinander gehaltenen Formen des Subjekts und des Dinges an sich sind aber das Fundament aller Philosophie. Findet hier ein Fehler statt, so ist der prächtigste Bau nichts werth. Deshalb hat auch jedes redliche System mit der scharfen, obgleich sehr mühevollen Untersuchung des Erkenntnißvermögens zu beginnen.

In dieser Abtheilung meiner Kritik werde ich die Widersprüche, in welche sich Schopenhauer durch die erwähnte Ableugnung nothwendig verstricken mußte, noch nicht berühren. Dies wird später geschehen und werden wir alsdann auch sehen, wie oft er die lästigen Ketten der reinen Anschauungen, Raum und Zeit, abschüttelte und sich ganz auf realen Boden stellte. Jetzt will ich nur kurz zeigen, wie Schopenhauer den ausdehnungs- und bewegungslosen Punkt des Einen Dinges an sich (Wille) zur

> objektiven, realen, den Raum in drei Dimensionen füllenden Körperwelt,

vermöge der subjektiven Formen, werden läßt.

Vorher muß ich erwähnen, daß er sogar das Dasein der Welt vom Subjekt abhängig gemacht hat. Er sagt:

> Unter dem Vielen, was die Welt so räthselhaft und bedenklich macht, ist das Nächste und Erste Dieses, daß, so unermeßlich und massiv sie auch sein mag, ihr Dasein dennoch an einem einzigen Fädchen hängt: und dieses ist das jedesmalige Bewußtsein, in welchem sie dasteht. (W. a. W. u. V. II. 4.)

An Stelle von Dasein sollte Erscheinuug stehen. Er hatte ganz vergessen, daß er Vierfache Wurzel 87 gesagt hatte:

Weite auseinander zu treten, und einer ganz bestimmten Individualität. Ist die Zeit, dieses Maß aller Entwicklungen, identisch mit der Entwicklung selbst einer Kraft? u. s. w.

Raum und Zeit sind, der großen Lehre Kant's gemäß, ideal; Individualität und Bewegung dagegen, ohne deren Annahme weder Naturwissenschaft, noch eine widerspruchslose Philosophie möglich ist, sind real. Jene haben nur den Zweck, diese zu erkennen. Ohne die subjektiven Formen keine Wahrnehmung der Außenwelt, wohl aber strebende, lebende, wollende individuelle Kräfte.

Es ist die höchste Zeit, daß der Streit zwischen Realismus und Idealismus aufhöre. Kant's Versicherung, sein transscendentaler Idealismus hebe nicht die empirische Realität der Dinge auf, entsprang aus einer vollkommenen Selbsttäuschung. Ein Ding an sich, welches, als Erscheinung, seine Ausdehnung und Bewegung ausgesprochenermaßen von den reinen Anschauungen Raum und Zeit geborgt hat, hat keine Realität. Dies steht felsenfest. Der von mir in seinen Fundamenten umgebaute Kant-Schopenhauer'sche kritische Idealismus läßt dagegen die Ausdehnung und Bewegung der Dinge ganz unangetastet und behauptet nur, daß sich das Objekt durch die Materie vom Dinge an sich unterscheide, indem allerdings die Art und Weise der Erscheinung einer Kraft durch die subjektive Form Materie bedingt ist.

Da für Kant das Ding an sich ein völlig Unbekanntes = x war, mit welchem er sich so gut wie gar nicht beschäftigte, so fielen die absurden Folgerungen aus den reinen Anschauungen Raum und Zeit, wie:

> Wir können nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen reden,

und

> Das handelnde Subjekt würde nach seinem intelligibelen Charakter unter keinen Zeitbedingungen stehen; denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine Handlung entstehen oder vergehen, mithin würde es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen unterworfen sein. (Kr. 421.)

weniger in's Auge. Dagegen feiern sie bei Schopenhauer, der sich mit dem Dinge an sich (Wille) unaufhörlich beschäftigen mußte, fast auf jeder Seite seiner Werke ihre Saturnalien. Die geleugnete Individualität und die geleugnete reale Entwicklung des Dinges an sich rächten sich auf das Furchtbarste; denn sie zerbrachen das Gedankenwerk des genialen Mannes in tausend Stücke und warfen sie ihm hohnlachend vor die Füße. Ein philosophisches Gebäude muß so beschaffen sein, daß jede Zwischenwand im 2., 3., 4., 5. Stockwerke auf einem unerschütterlichen Grundpfeiler beruht, sonst kann es keinem einigermaßen starken Windstoße trotzen und fällt zusammen. Die streng auseinander gehaltenen Formen des Subjekts und des Dinges an sich sind aber das Fundament aller Philosophie. Findet hier ein Fehler statt, so ist der prächtigste Bau nichts werth. Deshalb hat auch jedes redliche System mit der scharfen, obgleich sehr mühevollen Untersuchung des Erkenntnißvermögens zu beginnen.

In dieser Abtheilung meiner Kritik werde ich die Widersprüche, in welche sich Schopenhauer durch die erwähnte Ableugnung nothwendig verstricken mußte, noch nicht berühren. Dies wird später geschehen und werden wir alsdann auch sehen, wie oft er die lästigen Ketten der reinen Anschauungen, Raum und Zeit, abschüttelte und sich ganz auf realen Boden stellte. Jetzt will ich nur kurz zeigen, wie Schopenhauer den ausdehnungs- und bewegungslosen Punkt des Einen Dinges an sich (Wille) zur

> objektiven, realen, den Raum in drei Dimensionen füllenden Körperwelt,

vermöge der subjektiven Formen, werden läßt.

Vorher muß ich erwähnen, daß er sogar das Dasein der Welt vom Subjekt abhängig gemacht hat. Er sagt:

> Unter dem Vielen, was die Welt so räthselhaft und bedenklich macht, ist das Nächste und Erste Dieses, daß, so unermeßlich und massiv sie auch sein mag, ihr Dasein dennoch an einem einzigen Fädchen hängt: und dieses ist das jedesmalige Bewußtsein, in welchem sie dasteht. (W. a. W. u. V. II. 4.)

An Stelle von Dasein sollte Erscheinuug stehen. Er hatte ganz vergessen, daß er Vierfache Wurzel 87 gesagt hatte:

Man begeht einen Mißbrauch, so oft man das Gesetz der Causalität auf etwas Anderes, als auf Veränderungen, in der uns empirisch gegebenen, materiellen Welt anwendet, z. B. auf die Naturkräfte, vermöge welcher solche Veränderungen überhaupt erst möglich sind; oder auf die Materie, an der sie vorgehen; oder auf das Weltganze, als welchem dazu ein absolut objektives, nicht durch unseren Intellekt bedingtes Dasein beigelegt werden muß.

Hieran knüpfe ich die Bloßlegung eines schreienden Widerspruchs bezüglich des Objekts. Schopenhauer sagt:

> Wo das Objekt anfängt, hört das Subjekt auf. Die Gemeinschaftlichkeit dieser Grenze zeigt sich eben darin, daß die wesentlichen und daher allgemeinen Formen des Objekts, welche Zeit, Raum und Causalität sind, auch ohne die Erkenntniß des Objekts selbst, vom Subjekt ausgehend, gefunden und vollständig erkannt werden können. (W. a. W. u. V. I. 6.)

Dagegen lehrt der älter gewordene Philosoph im 2. Bande, gleichfalls auf Seite 6:

> Das Objektive ist bedingt durch das Subjekt und noch dazu durch dessen Vorstellungsformen, als welche dem Subjekt, nicht dem Objekt anhängen.

Was soll man hierzu sagen?!

Und jetzt zur Sache!

> Der Leib liegt wie alle Objekte der Anschauung in den Formen alles Erkennens, in Raum und Zeit, durch welche die Vielheit ist. (W. a. W. u. V. I. 6.)

> Die Zeit ist diejenige Einrichtung unseres Intellekts, vermöge welcher Das, was wir als das Zukünftige auffassen, jetzt gar nicht zu existiren scheint. (Parerga II. 44.)

> In Wahrheit ist das beständige Entstehen neuer Wesen und Zunichtewerden der vorhandenen anzusehen als eine Illusion, hervorgebracht durch den Apparat zweier geschliffenen Gläser (Gehirnfunctionen), durch die allein wir etwas sehen können: sie heißen Raum und Zeit und in ihrer Wechseldurchdringung (!) Causalität. (ib. 287.)

Durch unser optisches Glas Zeit stellt als künftig und kommend sich dar, was schon jetzt und gegenwärtig ist. (ib. I. 281.)

Unser Leben ist mikroskopischer Art: es ist ein untheilbarer Punkt, den wir durch die beiden starken Linsen: Raum und Zeit auseinandergezogen und daher in höchst ansehnlicher Größe erblicken. (ib. II. 309.)

Wenn man die Erkenntnißformen, wie das Glas aus dem Kaleidoskop, wegziehen könnte, so würden wir das Ding an sich, zu unserer Verwunderung, als ein einziges und bleibendes vor uns haben, als unvergänglich, unveränderlich und, unter allem scheinbaren Wechsel, vielleicht sogar bis auf die ganz einzelnen Bestimmungen herab, identisch. (ib. I. 91.)

Eine andere Folgerung, die sich aus dem Satze, daß die Zeit dem Wesen an sich der Dinge nicht zukommt, ziehen ließe, wäre diese, daß, in irgend einem Sinne, das Vergangene nicht vergangen sei, sondern Alles, was jemals wirklich und wahrhaft gewesen, im Grunde auch noch sein müsse, indem ja die Zeit nur einem Theaterwasserfall gleicht, der herabzuströmen scheint, während er als ein bloßes Rad, nicht von der Stelle kommt; wie ich diesem analog, schon längst, den Raum einem in Facetten geschliffenen Glase verglichen habe. (ib. I. 92.)

So mußte es kommen! Was Kant nur leicht skizzirt hatte, mußte von seinem größten Nachfolger in einem deutlichen Gemälde ausgeführt werden, damit auch selbst Blöde die Ungeheuerlichkeit der Sache sofort erkennen könnten. Man vergegenwärtige sich den Vorgang. Das Eine Ding an sich, dem alle Vielheit fremd ist, existirt im Nunc Stans der Scholastiker. Das ihm gegenüberstehende, übrigens zu dem Einen Ding an sich gehörende Subjekt, öffnet die Augen. Jetzt tritt zunächst im Intellekt der Raum, welcher einem in Facetten geschliffenen Glase zu vergleichen ist, in Thätigkeit (vom Causalitätsgesetz ist zur Abwechselung nicht die Rede, sondern von der Causalität, die zur Wechseldurchdringung von Raum und Zeit gemacht wird). Dieses Glas verzerrt den Einen untheilbaren Punkt des Dinges an sich nicht etwa zu Millionen Gestalten von gleicher Beschaffenheit und Größe — nein! zu Bergen, Flüssen, Menschen, Ochsen, Eseln, Schafen, Kameelen u. s. w. Alles aus

eigenen Mitteln bewerkstelligend, denn im Einen Punkt ist kein Platz für Unterschiede. Nachdem dies vollbracht ist, tritt die Linse Zeit in Thätigkeit. Dieses Glas zerrt die Eine That des in ewiger, absoluter Ruhe liegenden Einen Dinges an sich, nämlich zu sein, in unzählige successive Willensakte und Bewegungen auseinander, aber — wohl verstanden — aus eigenen Mitteln läßt es einen Theil davon bereits vergangen sein, während es einen anderen Theil dem Subjekt ganz verbirgt. Von diesen verborgenen Willensakten rückt nun die wundervolle Zauberlinse unübersehbar viele immer in die Gegenwart, von wo aus sie in die Vergangenheit hinabgeschleudert werden.

Wie wird hier die Natur zu einer verlogenen Circe gemacht von demselben Manne, der nicht müde wurde zu erklären:

> Die Natur lügt nie: sie macht ja alle Wahrheit erst zur Wahrheit. (Parerga II. 51.)

Was zeigt aber die Natur? Nur Individuen und reales Werden. Hier darf man übrigens nicht fragen: wie war es möglich, daß ein hervorragender Geist so etwas schreiben konnte? denn die ganze Absurdität ist nur eine natürliche Folge aus den Kant'schen reinen Anschauungen, Raum und Zeit, welche auch Schopenhauer's Philosophie zu Grunde liegen.

Also aus eigenen Mitteln liefert das Subjekt die vielgestaltete Welt. Indessen, wie ich oben anführte, dem älter gewordenen Idealisten stellte sich die Sache doch in einem anderen Lichte dar. Er mußte bekennen: „die Welt als Vorstellung kann nichts aus eigenen Mitteln liefern, kann kein eitles, müßig ersonnenes Mährchen auftischen." Den bedeutungsvollsten Widerruf hat er aber bezüglich der [illegible]ig abgeleugneten Individualität gethan. Den vielen [illegible]

> [illegible] aus den Formen der äußeren, objektiven Auffassung her[illegible]de Illusion der Vielheit. (W. a. W. u. V. II. 366.)

> [illegible]ie Vielheit der Dinge hat ihre Wurzel in der Erkenntnißweise des Subjekts. (ib. 367.)

> Das Individuum ist nur Erscheinung, ist nur da für die im Satz vom Grunde, dem principio individuationis, befangene [illegible]kenntniß. (ib. I. 324.)

> Die Individuation ist bloße Erscheinung, entstehend mittelst Raum und Zeit. (Ethik 271.)

stehen vernichtend die anderen gegenüber:

> Die Individualität inhärirt zwar zunächst dem Intellekt, der, die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehört, welche das principium individuationis zur Form hat. Aber sie inhärirt auch dem Willen, sofern der Charakter individuell ist.
> (W. a. W. u. V. II. 698.)

> Ferner kann man fragen, wie tief, im Wesen an sich der Welt, die Wurzeln der Individualität gehen? worauf sich allenfalls noch sagen ließe: sie gehen so tief, wie die Bejahung des Willens zum Leben. (ib. 734.)

> Hieraus folgt nun ferner, daß die Individualität nicht allein auf dem principio individuationis beruht und daher nicht durch und durch bloße Erscheinung ist; sondern daß sie im Dinge an sich, im Willen des Einzelnen, wurzelt: denn sein Charakter selbst ist individuell. Wie tief nun aber hier ihre Wurzeln gehen, gehört zu den Fragen, deren Beantwortung ich nicht unternehme.
> (Parerga II. 243.)

Ich kann hier nur ausrufen:

Magna est vis veritatis et praevalebit!

Zum Schlusse muß ich nochmals auf die Ungerechtigkeit kommen, die Schopenhauer gegen Kant beging, als er die transscendentale Analytik kritisirte. Er verstand die Synthesis eines Mannigfaltigen der Anschauung nicht, oder besser, er wollte und durfte sie nicht verstehen. Kant hat ganz klar gelehrt, daß die Sinnlichkeit allein das Material zur Anschauung giebt, welches der Verstand durchgeht, sichtet, aufnimmt und verbindet, und daß ein Objekt erst durch die Synthesis von Theilerscheinungen entsteht. Dies verdrehte nun Schopenhauer dahin, daß zur Anschauung ein von ihr verschiedenes Objekt, durch die Kategorien, hinzugedacht werden müsse, damit allererst die Anschauung zur Erfahrung werde.

> Ein solches absolutes Objekt, das durchaus nicht das angeschaute Objekt ist, wird durch den Begriff zur Anschauung hinzugedacht,

eigenen Mitteln bewerkstelligend, denn im Einen Punkt ist kein Platz für Unterschiede. Nachdem dies vollbracht ist, tritt die Linse Zeit in Thätigkeit. Dieses Glas zerrt die Eine That des in ewiger, absoluter Ruhe liegenden Einen Dinges an sich, nämlich zu sein, in unzählige successive Willensakte und Bewegungen auseinander, aber — wohl verstanden — aus eigenen Mitteln läßt es einen Theil davon bereits vergangen sein, während es einen anderen Theil dem Subjekt ganz verbirgt. Von diesen verborgenen Willensakten rückt nun die wundervolle Zauberlinse unübersehbar viele immer in die Gegenwart, von wo aus sie in die Vergangenheit hinabgeschleudert werden.

Wie wird hier die Natur zu einer verlogenen Circe gemacht von demselben Manne, der nicht müde wurde zu erklären:

> Die Natur lügt nie: sie macht ja alle Wahrheit erst zur Wahrheit. (Parerga II. 51.)

Was zeigt aber die Natur? Nur Individuen und reales Werden. Hier darf man übrigens nicht fragen: wie war es möglich, daß ein hervorragender Geist so etwas schreiben konnte? denn die ganze Absurdität ist nur eine natürliche Folge aus den Kant'schen reinen Anschauungen, Raum und Zeit, welche auch Schopenhauer's Philosophie zu Grunde liegen.

Also aus eigenen Mitteln liefert das Subjekt die vielgestaltete Welt. Indessen, wie ich oben anführte, dem älter gewordenen Idealisten stellte sich die Sache doch in einem anderen Lichte dar. Er mußte bekennen: „die Welt als Vorstellung kann nichts aus eigenen Mitteln liefern, kann kein eitles, müßig ersonnenes Mährchen auftischen." Den bedeutungsvollsten Widerruf hat er aber bezüglich der so hartnäckig abgeleugneten Individualität gethan. Den vielen Stellen wie:

> Die aus den Formen der äußeren, objektiven Auffassung herrührende Illusion der Vielheit. (W. a. W. u. V. II. 366.)

> Die Vielheit der Dinge hat ihre Wurzel in der Erkenntnißweise des Subjekts. (ib. 367.)

> Das Individuum ist nur Erscheinung, ist nur da für die im Satz vom Grunde, dem principio individuationis, befangene Erkenntniß. (ib. I. 324.)

> Die Individuation ist bloße Erscheinung, entstehend mittelst Raum und Zeit. (Ethik 271.)

stehen vernichtend die anderen gegenüber:

> Die Individualität inhärirt zwar zunächst dem Intellekt, der, die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehört, welche das principium individuationis zur Form hat. Aber sie inhärirt auch dem Willen, sofern der Charakter individuell ist.
> (W. a. W. u. V. II. 698.)

> Ferner kann man fragen, wie tief, im Wesen an sich der Welt, die Wurzeln der Individualität gehen? worauf sich allenfalls noch sagen ließe: sie gehen so tief, wie die Bejahung des Willens zum Leben. (ib. 734.)

> Hieraus folgt nun ferner, daß die Individualität nicht allein auf dem principio individuationis beruht und daher nicht durch und durch bloße Erscheinung ist; sondern daß sie im Dinge an sich, im Willen des Einzelnen, wurzelt: denn sein Charakter selbst ist individuell. Wie tief nun aber hier ihre Wurzeln gehen, gehört zu den Fragen, deren Beantwortung ich nicht unternehme.
> (Parerga II. 243.)

Ich kann hier nur ausrufen:

Magna est vis veritatis et praevalebit!

Zum Schlusse muß ich nochmals auf die Ungerechtigkeit kommen, die Schopenhauer gegen Kant beging, als er die transscendentale Analytik kritisirte. Er verstand die Synthesis eines Mannigfaltigen der Anschauung nicht, oder besser, er wollte und durfte sie nicht verstehen. Kant hat ganz klar gelehrt, daß die Sinnlichkeit allein das Material zur Anschauung giebt, welches der Verstand durchgeht, sichtet, aufnimmt und verbindet, und daß ein Objekt erst durch die Synthesis von Theilerscheinungen entsteht. Dies verdrehte nun Schopenhauer dahin, daß zur Anschauung ein von ihr verschiedenes Objekt, durch die Kategorien, hinzugedacht werden müsse, damit allererst die Anschauung zur Erfahrung werde.

> Ein solches absolutes Objekt, das durchaus nicht das angeschaute Objekt ist, wird durch den Begriff zur Anschauung hinzugedacht,

als etwas derselben Entsprechendes. — — Das Hinzudenken dieses direkt nicht vorstellbaren Objekts zur Anschauung ist dann die eigentliche (!) Function der Kategorien.

(W. a. W. u. V. II. 524.)

Der Gegenstand der Kategorien ist bei Kant zwar nicht das Ding an sich, aber doch dessen nächster Anverwandter: es ist das Objekt an sich, ist ein Objekt, das keines Subjekts bedarf, ist ein einzelnes Ding, und doch nicht in Zeit und Raum, weil nicht anschaulich, ist Gegenstand des Denkens, und doch nicht abstrakter Begriff. Demnach unterscheidet Kant eigentlich (!) dreierlei: 1) die Vorstellung, 2) den Gegenstand der Vorstellung, 3) das Ding an sich. Erstere ist Sache der Sinnlichkeit, welche bei ihm, neben der Empfindung, auch die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit begreift. Das Zweite ist Sache des Verstands, der es durch seine 12 Kategorien hinzudenkt. Das Dritte liegt jenseit aller Erkennbarkeit.

(ib. 526.)

Von allem Diesem ist in Kant's Analytik Nichts zu finden und Schopenhauer hat einfach phantasirt. Er geht sogar so weit, den tiefsinnigen Denker, den größten Denker aller Zeiten, eines unglaublichen Mangels an Besinnung zu beschuldigen, weil er erst durch den Verstand (Vernunft) Verbindung in die Anschauung habe bringen lassen, was gerade eines seiner unsterblichen Verdienste ist. Man höre:

Jener unglaubliche Mangel an Besinnung über das Wesen der anschaulichen und der abstrakten Vorstellung bringt Kanten zu der monströsen Behauptung, daß es ohne Denken, also ohne abstrakte Begriffe, gar keine Erkenntniß eines Gegenstands gebe.

(W. a. W. u. V. I. 562.)

Wie wir wissen, bringt die Vernunft nicht das Denken, sondern Verbindung in die Anschauung. Natürlich denken wir auch während wir anschauen, reflektiren die Anschauung in Begriffen und erheben uns zu der Erkenntniß eines Weltganzen, seines dynamischen Zusammenhangs, seiner Entwicklung u. s. w., doch dies ist ja etwas ganz Anderes. Die bloße Anschauung, die Anschauung der Objekte, Gegenstände, kommt ohne Begriffe zu

Stande und doch mit Hülfe der Vernunft. Weil Schopenhauer die Vernunft nur Begriffe bilden und solche verbinden läßt, mußte Kant Unrecht haben. Es ist aber die schönste Pflicht der richtenden Nachwelt, vergessenes Verdienst wieder an's Licht zu bringen und ungerechte Urtheile zu cassiren. In vorliegendem Falle hielt ich mich für berufen, diese Pflicht zu erfüllen.

Physik.

Wer den Philosophenmantel anlegt, hat zur Fahne der Wahrheit geschworen, und nun ist, wo es ihren Dienst gilt, jede andere Rücksicht, auf was immer es auch sei, schmählicher Verrath.

Schopenhauer.

Physik

s
),
er
uf
hen
der
hel=
'sche
der
ohne
s ihm
so hat
wenn
e Ent=
en un=
er über
größte
dürfen

er zum
nt'schen
heinung
ise aus=
er Welt
rborgen

ne Vor=

18).

Wie ich im vorigen Abschnitt gezeigt habe, verbesserte Schopenhauer in seinen Schriften, welche die Vorstellung betreffen, theils die Erkenntnißtheorie Kant's wesentlich (Apriorisches Causalitätsgesetz, Intellektualität der Anschauung, Vernichtung der Kategorien), theils verstümmelte er ihren guten Theil gewaltsam (Leugnung der Synthesis eines Mannigfaltigen der Anschauung). Folgte er auf diese Weise nur den Spuren seines großen Vorgängers, so sehen wir ihn dagegen in seinen Werken über den Willen einen in der abendländischen Philosophie ganz neuen Weg einschlagen, den Schelling — seien wir gerecht! — angedeutet hatte. Das Kant'sche Ding an sich stand wie das verschleierte Bild von Saïs in der Philosophie. Viele versuchten, den Schleier zu heben, jedoch ohne Erfolg. Da kam Schopenhauer und riß ihn ab. Ist es ihm auch nicht gelungen, die Züge des Bildes klar wiederzugeben, so hat doch seine Copie des Bildes unschätzbaren Werth. Und selbst wenn dies nicht der Fall wäre, so würde die bloße That — die Entschleierung des Dinges an sich — hinreichen, seinen Namen unsterblich zu machen. Wie Kant der größte Philosoph ist, der über den Kopf geschrieben hat, so ist Schopenhauer der größte Denker, der über das Herz philosophirte. Die Deutschen dürfen stolz sein.

Betrachten wir zunächst den Weg, der Schopenhauer zum Ding an sich führte. Noch ganz unter dem Einflusse des Kant'schen Idealismus stehend, kam er zur Ueberzeugung, daß die Erscheinung das Wesen des in ihr sich Manifestirenden in keiner Weise ausdrücke. Er schloß deshalb, daß, so lange wir uns in der Welt als Vorstellung befinden, das Ding an sich uns völlig verborgen bleiben müsse. Aber, sagte er,

> mein Leib ist dem rein erkennenden Subjekt als solchem eine Vorstellung wie jede andere, ein Objekt unter Objekten.
>
> (W. a. W. u. V. I. 118).

Wie ich im vorigen Abschnitt gezeigt habe, verbesserte Schopenhauer in seinen Schriften, welche die Vorstellung betreffen, theils die Erkenntnißtheorie Kant's wesentlich (Apriorisches Causalitätsgesetz, Intellektualität der Anschauung, Vernichtung der Kategorien), theils verstümmelte er ihren guten Theil gewaltsam (Leugnung der Synthesis eines Mannigfaltigen der Anschauung). Folgte er auf diese Weise nur den Spuren seines großen Vorgängers, so sehen wir ihn dagegen in seinen Werken über den Willen einen in der abendländischen Philosophie ganz neuen Weg einschlagen, den Schelling — seien wir gerecht! — angedeutet hatte. Das Kant'sche Ding an sich stand wie das verschleierte Bild von Saïs in der Philosophie. Viele versuchten, den Schleier zu heben, jedoch ohne Erfolg. Da kam Schopenhauer und riß ihn ab. Ist es ihm auch nicht gelungen, die Züge des Bildes klar wiederzugeben, so hat doch seine Copie des Bildes unschätzbaren Werth. Und selbst wenn dies nicht der Fall wäre, so würde die bloße That — die Entschleierung des Dinges an sich — hinreichen, seinen Namen unsterblich zu machen. Wie Kant der größte Philosoph ist, der über den Kopf geschrieben hat, so ist Schopenhauer der größte Denker, der über das Herz philosophirte. Die Deutschen dürfen stolz sein.

Betrachten wir zunächst den Weg, der Schopenhauer zum Ding an sich führte. Noch ganz unter dem Einflusse des Kant'schen Idealismus stehend, kam er zur Ueberzeugung, daß die Erscheinung das Wesen des in ihr sich Manifestirenden in keiner Weise ausdrücke. Er schloß deshalb, daß, so lange wir uns in der Welt als Vorstellung befinden, das Ding an sich uns völlig verborgen bleiben müsse. Aber, sagte er,

> mein Leib ist dem rein erkennenden Subjekt als solchem eine Vorstellung wie jede andere, ein Objekt unter Objekten.
>
> (W. a. W. u. V. I. 118).

folglich manifestirt sich auch in ihm das Ding an sich, und es muß mir deshalb in meinem Innern, im Selbstbewußtsein, zugänglich sein.

Dies war ein glänzendes geniales Aperçu, und ich befürchte nicht, mich einer Uebertreibung schuldig zu machen, wenn ich sage, daß es eine Revolution auf geistigem Gebiete eingeleitet hat, welche ähnliche Umgestaltungen in der Welt hervorrufen wird, wie die vom Christenthum bewirkten.

Ich werde mich nicht dabei aufhalten, bereits gerügte Fehler nochmals zu besprechen. Es ist uns bekannt, daß Schopenhauer selbst schließlich zu bekennen gedrängt wurde, daß die Erscheinung doch nicht so ganz müßig vom Subjekt ersonnen, sondern der Ausdruck des Dinges an sich sei. Und haben wir in der That gesehen, daß schon in der Welt als Vorstellung die Formen angegeben werden können, welche dem Ding an sich inhäriren, ja daß sein Wesen selbst, als Kraft, zu erkennen ist. Was aber die Kraft selbst sei, ist von außen nie zu erfassen. Wir müssen uns auf den Grund unseres Innern versenken, um dieses x näher bestimmen zu können. Hier enthüllt es sich uns als Wille zum Leben.

Schopenhauer sagt sehr richtig:

> Führen wir den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, so haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja, auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt.
>
> (W. a. W. u. V. I. 133.)

und wird auch der überaus glücklich gewählte Ausdruck „Wille zum Leben" aus der Philosophie nicht mehr zu verdrängen sein.

Wir haben uns schon im vorigen Abschnitt in unser Inneres versenkt und haben es jetzt noch einmal zu thun, um Alles, was auf diesem Wege zu erfassen ist, genau zu beobachten. Verschließen wir uns ganz der Außenwelt und blicken aufmerksam in uns, so werden wir sofort gewahr, daß der Verstand gleichsam ausgehängt ist. Er hat ja auch nur den einzigen Zweck, äußere Dinge wahrzunehmen und sie, seinen Formen gemäß, zu objektiviren. Wir fühlen uns unmittelbar und suchen nicht etwa erst zu einem gewissen Eindruck die Ursache mit Hülfe des Causalitätsgesetzes; wir können zweitens unser Inneres nicht dem Raume gemäß gestalten; ingleichen fühlen wir uns immateriell, denn nur Ursachen sinnlicher

Eindrücke geben wir ausnahmslos, mit Nothwendigkeit, Materialität (Substanzialität). Wach und thätig sind nur unsere höheren Erkenntnißvermögen und mit ihnen das Selbstbewußtsein.

Es ist indessen wohl zu bemerken, daß, ob wir gleich unser Inneres nicht räumlich gestalten können, wir dennoch unmittelbar unserer Individualität uns bewußt sind. Wir haben sie im Gemeingefühl; wir fühlen gleichsam unsere Kraftsphäre und fühlen uns innerlich nicht um die Breite eines Haares ausgedehnter, oder besser: weiter wirksam, als unser Verstand den Leib räumlich ausgedehnt zeigt. Dies ist sehr wichtig, weil Schopenhauer geradezu leugnet, daß uns „im Gemeingefühl oder im inneren Selbstbewußtsein irgend eine Ausdehnung, Gestalt und Wirksamkeit gegeben sei“ (W. a. W. u. V. II. 7.) Die Gestalt verlieren wir allerdings im Selbstbewußtsein, allein nicht das Gefühl unserer Ausdehnung, d. h. unserer Kraftsphäre.

Diese gefühlte Individualität berührt den Punkt der Gegenwart (Form der Vernunft) unablässig, oder, was dasselbe ist, giebt jedem von der Vernunft verbundenen Uebergang von Gegenwart zu Gegenwart einen Inhalt. Wir sind uns nie eines leeren Augenblicks bewußt. Unser Geist darf sich beschäftigen mit einer uns noch so fremden Sache, immer wird ihn unser Gefühl begleiten; wir beachten es nur sehr oft nicht und füllen die Augenblicke mit Gedanken, Phantasiebildern, mit der Betrachtung äußerer Gegenstände, welche doch alle nur ein abhängiges Dasein haben, d. h. alle sind nur, weil sie getragen werden von der stetig fortfließenden, wenn auch oft furchtbar aufgeregten und kochenden Fluth unseres Gefühls.

Auf dem Punkte der Gegenwart erfassen wir uns also immer unverhüllt, genau wie wir sind. Welchen Theil unseres Wesens sollte uns denn der Punkt der Gegenwart verhüllen? Aber stempelt nicht die Zeit unser Inneres zu einer bloßen Erscheinung? wie schon Kant ausdrücklich lehrt:

> Was die innere Anschauung betrifft, so erkennen wir unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach Dem, was es an sich selbst ist. (Kr. 155.)

Schopenhauer bestätigt dies:

> Die innere Wahrnehmung liefert noch keineswegs eine er-

folglich manifestirt sich auch in ihm das Ding an sich, und es muß mir deshalb in meinem Innern, im Selbstbewußtsein, zugänglich sein.

Dies war ein glänzendes geniales Aperçu, und ich befürchte nicht, mich einer Uebertreibung schuldig zu machen, wenn ich sage, daß es eine Revolution auf geistigem Gebiete eingeleitet hat, welche ähnliche Umgestaltungen in der Welt hervorrufen wird, wie die vom Christenthum bewirkten.

Ich werde mich nicht dabei aufhalten, bereits gerügte Fehler nochmals zu besprechen. Es ist uns bekannt, daß Schopenhauer selbst schließlich zu bekennen gedrängt wurde, daß die Erscheinung doch nicht so ganz müßig vom Subjekt ersonnen, sondern der Ausdruck des Dinges an sich sei. Und haben wir in der That gesehen, daß schon in der Welt als Vorstellung die Formen angegeben werden können, welche dem Ding an sich inhäriren, ja daß sein Wesen selbst, als Kraft, zu erkennen ist. Was aber die Kraft selbst sei, ist von außen nie zu erfassen. Wir müssen uns auf den Grund unseres Innern versenken, um dieses x näher bestimmen zu können. Hier enthüllt es sich uns als Wille zum Leben.

Schopenhauer sagt sehr richtig:

> Führen wir den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, so haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja, auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt.
>
> (W. a. W. u. V. I. 133.)

und wird auch der überaus glücklich gewählte Ausdruck „Wille zum Leben" aus der Philosophie nicht mehr zu verdrängen sein.

Wir haben uns schon im vorigen Abschnitt in unser Inneres versenkt und haben es jetzt noch einmal zu thun, um Alles, was auf diesem Wege zu erfassen ist, genau zu beobachten. Verschließen wir uns ganz der Außenwelt und blicken aufmerksam in uns, so werden wir sofort gewahr, daß der Verstand gleichsam ausgehängt ist. Er hat ja auch nur den einzigen Zweck, äußere Dinge wahrzunehmen und sie, seinen Formen gemäß, zu objektiviren. Wir fühlen uns unmittelbar und suchen nicht etwa erst zu einem gewissen Eindruck die Ursache mit Hülfe des Causalitätsgesetzes; wir können zweitens unser Inneres nicht dem Raume gemäß gestalten; ingleichen fühlen wir uns immateriell, denn nur Ursachen sinnlicher

Eindrücke geben wir ausnahmslos, mit Nothwendigkeit, Materialität (Substanzialität). Wach und thätig sind nur unsere höheren Erkenntnißvermögen und mit ihnen das Selbstbewußtsein.

Es ist indessen wohl zu bemerken, daß, ob wir gleich unser Inneres nicht räumlich gestalten können, wir dennoch unmittelbar unserer Individualität uns bewußt sind. Wir haben sie im Gemeingefühl; wir fühlen gleichsam unsere Kraftsphäre und fühlen uns innerlich nicht um die Breite eines Haares ausgedehnter, oder besser: weiter wirksam, als unser Verstand den Leib räumlich ausgedehnt zeigt. Dies ist sehr wichtig, weil Schopenhauer geradezu leugnet, daß uns „im Gemeingefühl oder im inneren Selbstbewußtsein irgend eine Ausdehnung, Gestalt und Wirksamkeit gegeben sei" (W. a. W. u. V. II. 7.) Die Gestalt verlieren wir allerdings im Selbstbewußtsein, allein nicht das Gefühl unserer Ausdehnung, d. h. unserer Kraftsphäre.

Diese gefühlte Individualität berührt den Punkt der Gegenwart (Form der Vernunft) unablässig, oder, was dasselbe ist, giebt jedem von der Vernunft verbundenen Uebergang von Gegenwart zu Gegenwart einen Inhalt. Wir sind uns nie eines leeren Augenblicks bewußt. Unser Geist darf sich beschäftigen mit einer uns noch so fremden Sache, immer wird ihn unser Gefühl begleiten; wir beachten es nur sehr oft nicht und füllen die Augenblicke mit Gedanken, Phantasiebildern, mit der Betrachtung äußerer Gegenstände, welche doch alle nur ein abhängiges Dasein haben, d. h. alle sind nur, weil sie getragen werden von der stetig fortfließenden, wenn auch oft furchtbar aufgeregten und kochenden Fluth unseres Gefühls.

Auf dem Punkte der Gegenwart erfassen wir uns also immer unverhüllt, genau wie wir sind. Welchen Theil unseres Wesens sollte uns denn der Punkt der Gegenwart verhüllen? Aber stempelt nicht die Zeit unser Inneres zu einer bloßen Erscheinung? wie schon Kant ausdrücklich lehrt:

> Was die innere Anschauung betrifft, so erkennen wir unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach Dem, was es an sich selbst ist. (Kr. 155.)

Schopenhauer bestätigt dies:

> Die innere Wahrnehmung liefert noch keineswegs eine er-

folglich manifestirt sich auch in ihm das Ding an sich, und es muß mir deshalb in meinem Innern, im Selbstbewußtsein, zugänglich sein.

Dies war ein glänzendes geniales Aperçu, und ich befürchte nicht, mich einer Uebertreibung schuldig zu machen, wenn ich sage, daß es eine Revolution auf geistigem Gebiete eingeleitet hat, welche ähnliche Umgestaltungen in der Welt hervorrufen wird, wie die vom Christenthum bewirkten.

Ich werde mich nicht dabei aufhalten, bereits gerügte Fehler nochmals zu besprechen. Es ist uns bekannt, daß Schopenhauer selbst schließlich zu bekennen gedrängt wurde, daß die Erscheinung doch nicht so ganz müßig vom Subjekt ersonnen, sondern der Ausdruck des Dinges an sich sei. Und haben wir in der That gesehen, daß schon in der Welt als Vorstellung die Formen angegeben werden können, welche dem Ding an sich inhäriren, ja daß sein Wesen selbst, als Kraft, zu erkennen ist. Was aber die Kraft selbst sei, ist von außen nie zu erfassen. Wir müssen uns auf den Grund unseres Innern versenken, um dieses x näher bestimmen zu können. Hier enthüllt es sich uns als Wille zum Leben.

Schopenhauer sagt sehr richtig:

> Führen wir den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, so haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja, auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt.
>
> (W. a. W. u. V. I. 133.)

und wird auch der überaus glücklich gewählte Ausdruck „Wille zum Leben" aus der Philosophie nicht mehr zu verdrängen sein.

Wir haben uns schon im vorigen Abschnitt in unser Inneres versenkt und haben es jetzt noch einmal zu thun, um Alles, was auf diesem Wege zu erfassen ist, genau zu beobachten. Verschließen wir uns ganz der Außenwelt und blicken aufmerksam in uns, so werden wir sofort gewahr, daß der Verstand gleichsam ausgehängt ist. Er hat ja auch nur den einzigen Zweck, äußere Dinge wahrzunehmen und sie, seinen Formen gemäß, zu objektiviren. Wir fühlen uns unmittelbar und suchen nicht etwa erst zu einem gewissen Eindruck die Ursache mit Hülfe des Causalitätsgesetzes; wir können zweitens unser Inneres nicht dem Raume gemäß gestalten; ingleichen fühlen wir uns immateriell, denn nur Ursachen sinnlicher

Eindrücke geben wir ausnahmslos, mit Nothwendigkeit, Materialität (Substanzialität). Wach und thätig sind nur unsere höheren Erkenntnißvermögen und mit ihnen das Selbstbewußtsein.

Es ist indessen wohl zu bemerken, daß, ob wir gleich unser Inneres nicht räumlich gestalten können, wir dennoch unmittelbar unserer Individualität uns bewußt sind. Wir haben sie im Gemeingefühl; wir fühlen gleichsam unsere Kraftsphäre und fühlen uns innerlich nicht um die Breite eines Haares ausgedehnter, oder besser: weiter wirksam, als unser Verstand den Leib räumlich ausgedehnt zeigt. Dies ist sehr wichtig, weil Schopenhauer geradezu leugnet, daß uns „im Gemeingefühl oder im inneren Selbstbewußtsein irgend eine Ausdehnung, Gestalt und Wirksamkeit gegeben sei" (W. a. W. u. V. II. 7.) Die Gestalt verlieren wir allerdings im Selbstbewußtsein, allein nicht das Gefühl unserer Ausdehnung, d. h. unserer Kraftsphäre.

Diese gefühlte Individualität berührt den Punkt der Gegenwart (Form der Vernunft) unablässig, oder, was dasselbe ist, giebt jedem von der Vernunft verbundenen Uebergang von Gegenwart zu Gegenwart einen Inhalt. Wir sind uns nie eines leeren Augenblicks bewußt. Unser Geist darf sich beschäftigen mit einer uns noch so fremden Sache, immer wird ihn unser Gefühl begleiten; wir beachten es nur sehr oft nicht und füllen die Augenblicke mit Gedanken, Phantasiebildern, mit der Betrachtung äußerer Gegenstände, welche doch alle nur ein abhängiges Dasein haben, d. h. alle sind nur, weil sie getragen werden von der stetig fortfließenden, wenn auch oft furchtbar aufgeregten und kochenden Fluth unseres Gefühls.

Auf dem Punkte der Gegenwart erfassen wir uns also immer unverhüllt, genau wie wir sind. Welchen Theil unseres Wesens sollte uns denn der Punkt der Gegenwart verhüllen? Aber stempelt nicht die Zeit unser Inneres zu einer bloßen Erscheinung? wie schon Kant ausdrücklich lehrt:

> Was die innere Anschauung betrifft, so erkennen wir unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach Dem, was es an sich selbst ist. (Kt. 155.)

Schopenhauer bestätigt dies:

> Die innere Wahrnehmung liefert noch keineswegs eine er-

schöpfende und adäquate Erkenntniß des Dinges an sich. — Jedoch ist die innere Erkenntniß von zwei Formen frei, welche der äußeren anhängen, nämlich von der des Raumes und von der alle Sinnesanschauung vermittelnden Form der Causalität. Hingegen bleibt noch die Zeit, wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt. (W. a. W. u. V. II. 220.)

Ich erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten, also in der Zeit. (ib. I. 121.)

Abgesehen davon, daß von diesem Standpunkte aus das Wesen der Welt niemals erschlossen werden könnte und Philosophiren nichts Anderes, als Danaidenarbeit wäre — (denn was hilft es mir, daß die innere Erkenntniß von zwei Formen frei ist? die übrigbleibende ist gerade hinreichend, um das Ding an sich ganz zu verhüllen) — so ist es, wie ich nachgewiesen habe, überhaupt falsch, der Zeit die Kraft zu geben, irgend eine Veränderung im Erscheinenden hervorzubringen. Wir haben sie vielmehr nur zu dem Zwecke, das Ding an sich seinem Wesen nach zu erkennen; auf das Wesen selbst übt sie auch nicht den denkbar geringsten Einfluß aus. Ich muß mich deshalb hier auf den ganz positiven Standpunkt stellen, daß wir das Ding an sich auf dem inneren Wege vollständig und unverhüllt erkennen. Es ist Wille zum Leben. Ich will das Leben schlechthin — hiermit ist der innerste Kern meines Wesens in's Licht gestellt: mein Wille ist hier ein Ganzes, eine Einheit. Weil ich das Leben will, bin ich überhaupt. Um dies zu erkennen, bedarf ich der Zeit nicht. Ich will das Leben in jeder Gegenwart und mein ganzes Leben ist nur die Addition dieser Punkte.

Aber auf der anderen Seite will ich das Leben auf eine ganz bestimmte Weise. Um dies zu erkennen, habe ich die Zeit nöthig; denn nur im allgemeinen Flusse der Dinge kann ich offenbaren, wie ich das Leben will. Ohne Entwicklung oder Entfaltung meines Wesens wäre dies unmöglich; die Zeit aber bringt nicht allererst die Entwicklung hervor, sondern macht sie nur wahrnehmbar, und die Vernunft zeigt mir, vermöge der Zeit, die individuelle Färbung meines Wollens überhaupt.

Freilich, betrachte ich einerseits den complicirten wundervollen Apparat, der nöthig ist, um zu erkennen, und andererseits das Wichtigste, was für mich zu erkennen ist: den Kern meines Wesens (wir erkennen uns nicht im Selbstbewußtsein, sondern fühlen uns unmittelbar, aber der reflectirenden Vernunft wird das unmittelbar Erfaßte objektiv), so will es mir nicht einleuchten, daß so auffallend kunstreiche Mittel im richtigen Verhältniß zu einem so dürftigen Resultate stehen. Wille zum Leben! Dasein wollen! Unlöschbarer brennender Durst nach Leben, unersättlicher Heißhunger nach Leben! Und was bringt das Leben?

> Da ist nun Nichts aufzuweisen, als die Befriedigung des Hungers und des Begattungstriebs und allenfalls noch ein wenig augenblickliches Behagen, wie es jedem thierischen Individuum, zwischen seiner endlosen Noth und Anstrengung, dann und wann zu Theil wird. (W. a. W. u. V. II. 404.)

Wie armselig! und weil unser Wesen etwas so entsetzlich Armseliges ist, kann man gar nicht glauben, daß es sich wirklich uns ganz offenbart habe und meint, es stecke noch etwas dahinter, was die Erkenntniß mit heißem Bemühen finden müsse. In Wahrheit aber liegt es in seiner ganzen nackten Einfachheit vor uns. Es ist, wie Herakleitos vom Leichnam sagte, verächtlicher als Mist.

Betrachten wir dagegen die furchtbare Heftigkeit, mit der der Wille das Leben, die verzehrende, glühende Leidenschaftlichkeit, mit der er nur das Eine: Dasein, Dasein und wieder Dasein verlangt, so erkennen wir, wie angemessen das Erkenntnißvermögen dem Willen ist; denn ohne den umfassenden geistigen Blick über alle realen Verhältnisse wäre diesem heftigen Triebe niemals eine andere Richtung zu geben, wovon die Ethik handelt.

Die geleugnete reale Entwicklung trat also gleich am Anfang der Schopenhauer'schen Physik (Welt als Wille) als Eiterbeule hervor. Sehen wir jetzt zu, wie sich die geleugnete Individualität rächte.

Es kann nicht meine Absicht sein, allzu ausführlich das philosophische System Schopenhauer's zu behandeln. Ich muß mich darauf beschränken, die Fehler aufzudecken und kurz die Vorzüge anzugeben. Die Ausführung der glänzenden Gedanken muß in den

Werken Schopenhauer's gesucht werden, die Jeder, der sich zu den Gebildeten rechnet, gründlich kennen sollte, denn sie sind das Bedeutendste in der ganzen Litteratur der Welt seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft.

Nachdem Schopenhauer den Willen zum Leben als Kern unseres Wesens gefunden hatte, der, in die Formen des erkennenden Subjekts eingetreten, sich darstellt als Leib, übertrug er das Gefundene mit vollem Recht auf Alles in der Natur.

> Denn welche andere Art von Dasein oder Realität sollten wir der übrigen Körperwelt beilegen? woher die Elemente nehmen, aus der wir eine solche zusammensetzten? Außer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar Nichts bekannt, noch denkbar. Wenn wir der Körperwelt, welche unmittelbar nur in unserer Vorstellung dasteht, die größte uns bekannte Realität beilegen wollen, so geben wir ihr die Realität, welche für Jeden sein eigener Leib hat: denn der ist Jedem das Realste. Aber wenn wir nun die Realität dieses Leibes und seiner Actionen analysiren, so treffen wir, außerdem daß er unsere Vorstellung ist, nichts darin an, als den Willen: damit ist selbst seine Realität erschöpft.
>
> (W. a. W. u. V. I. 125.)

Um dies aber ausführen zu können, mußte vorher die Natur des Willens einer genauen Untersuchung unterworfen werden, da er nicht überall in gleicher Weise sich äußert. So fand Schopenhauer, daß der Wille ein blinder, bewußtloser Trieb sei, zu welchem die Erkenntniß und das Bewußtsein nicht wesentlich gehören. Er trennte hierauf den Willen von der Erkenntniß gänzlich und machte diese abhängig von jenem, dagegen den Willen unabhängig von der Erkenntniß. Das war ein zweites glänzendes Aperçu.

> Der Grundzug meiner Lehre, welcher sie zu allen je dagewesenen in Gegensatz stellt, ist die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntniß, welche beide alle mir vorhergegangenen Philosophen als unzertrennlich, ja, den Willen als durch die Erkenntniß, die der Grundstoff unseres geistigen Wesens sei, bedingt und sogar meistens als eine bloße Function derselben ansahen.
>
> (W. i. d. N. 19.)

Indessen befand er sich doch hier auf abschüssiger Bahn, weil er das Wesen der thierischen Erkenntniß nicht tief genug gefaßt hatte, wie ich gleich zeigen werde.

So heißt es auch in derselben Schrift S. 3:

> Die Erkenntniß und ihr Substrat, der Intellekt, ist ein vom Willen gänzlich verschiedenes, bloß sekundäres, nur die höheren Stufen der Objektivation des Willens begleitendes Phänomen;

und W. u. W. u. V. II. 531.

> Die Erkenntniß ist ein dem Willen ursprünglich fremdes, hinzugekommenes Princip.

Aber auch hier war die Wahrheit stärker als der mit ihr ringende Philosoph. Er mußte bekennen, erst mit Umschweifen:

> Im Nervensystem objektivirt sich der Wille nur mittelbar und sekundär. (W. a. W. u. V. II. 289.)

dann geradezu:

> Also der Wille zu erkennen, objektiv angeschaut, ist das Gehirn; wie der Wille zu gehen, objektiv angeschaut, der Fuß ist, der Wille zu verdauen, der Magen, der Wille zu greifen die Hand, zu zeugen die Genitalien u. s. w.
> (W. a. W. u. V. II. 293.)

> An sich selbst und außerhalb der Vorstellung ist auch das Gehirn, wie alles Andere, Wille.
> (W. a. W. u. V. II. 309.)

Verhängnißvoller Widerspruch! Denn auf der ersteren Ansicht, die in den letzteren Stellen so unbedingt widerrufen wird, ist Schopenhauer's Aesthetik zum Theil aufgebaut. Dieser wird mithin durch den Widerspruch eine fast tödtliche Wunde von ihm selbst beigebracht.

Der wahre Sachverhalt ist, wie ich in meiner Philosophie gezeigt habe, kurz der folgende. Dem Willen zum Leben ist die Bewegung (innere Bewegung, Trieb, Entwicklung) wesentlich. Sie zeigt sich als Wirksamkeit. Ein bewegungsloser Wille ist eine contradictio in adjecto. Leben und Bewegung sind identisch und Wechselbegriffe. Im unorganischen Reich ist die Bewegung des Individuums ganz und ungetheilt, weil der Wille ein einheitlicher ist. Im organischen Reich dagegen ist die Bewegung eine resultirende, weil sich der Wille gespalten, Organe aus sich ausgeschieden hat. Im Thier nun ist die Spaltung eine derartige, daß der eine Theil der gespaltenen Bewegung nochmals auseinandergetreten ist in

ein Bewegtes und ein Bewegendes, in Irritablität und Sensibilität, welche, zusammengefaßt und dann verbunden mit der ungespaltenen Theilbewegung, die ganze Bewegung, wie sie einheitlich im unorganischen Reich auftritt, ausmachen. Ein Theil der Sensibilität, also eine Bewegungserscheinung, ist der Geist. Je nachdem sich nun ein größerer oder geringerer Theil der Bewegung in ein Bewegtes und ein Bewegendes gespalten, oder was dasselbe ist, je nachdem ein kleinerer oder größerer Theil der Bewegung als ganze Bewegung zurückgeblieben ist, hat ein Thier einen größeren oder kleineren Intellekt.

Der menschliche Geist, wie der Intellekt des kleinsten Thierchens, ist hiernach nichts Anderes, als ein Theil der dem Willen wesentlichen Bewegung. Er ist sein aus ihm herausgetretener Lenker zunächst für die Außenwelt. Hieran knüpfe ich die Erklärung des Instinkts, der nichts Anderes ist, als der ungespaltene Theil der ganzen Bewegung.

Es ist also einerlei, ob ich sage: der Stein drückt seine Unterlage, das Eisen verbindet sich mit Sauerstoff, die Pflanze wächst, scheidet Sauerstoff aus und athmet Kohlensäure ein, das Thier ergreift seine Beute, der Mensch denkt, oder ob ich schlechthin sage: der individuelle Wille ist, lebt oder bewegt sich. Alles individuelle Leben ist nur individuelle Bewegung des Willens.

Hieraus erhellt, daß der zum Wesen des Willens gehörige Intellekt (Theil seiner Bewegung) gar nicht in ein antagonistisches Verhältniß zu ihm treten oder gar Macht über ihn erlangen kann. Ueberall in der ganzen Natur haben wir es nur mit Einem Princip zu thun, dem individuellen Willen, zu dessen Natur, auf einer bestimmten Stufe, der Intellekt gehört.

Schopenhauer erfaßte den Intellekt ebenso wenig an der Wurzel, wie die Vernunft. Wie er dieser nur die Function, Begriffe zu bilden 2c., zusprach, so machte er den Intellekt zu einem zum Willen Hinzugetretenen, zu einem vom Willen gänzlich Verschiedenen, während er sich doch ganz im Allgemeinen hätte sagen müssen, daß die Natur immer nur Vorhandenes weiterbilden, Nichts aus Nichts entstehen lassen kann. Der Intellekt lag schon in der Bewegung des feurigen Urnebels der Kant-Laplace'schen Theorie.

Mit diesem Irrthum Schopenhauer's sind zwei andere eng verknüpft. Der eine ist die Einschränkung des Lebens auf Organismen, welches Verfahren um so unbegreiflicher ist, als er doch allem Existirenden den Willen zum Leben zu Grunde legt. Damit durchlöcherte er mit eigener Hand diesen guten Ausdruck. Er sagt:

> Nur dem Organischen gebührt das Prädikat Leben.
>
> (W. a. W. u. V. II. 336.)
>
> Lebendig und organisch sind Wechselbegriffe.
>
> (W. i. d. N. 77.)

wogegen ich mit aller Entschiedenheit protestire. Alles was existirt, ohne Ausnahme, hat Kraft, Kraft ist Wille und der Wille lebt.

Der zweite Fehler ist die absichtliche Herabwürdigung des Gefühls, das, wie die Materie, unstät und flüchtig in seinem System herumirrt. Er sagt, das Gefühl allgemein besprechend,

> der eigentliche Gegensatz des Wissens ist das Gefühl.
>
> (W. a. W. u. V. I. 61.)
>
> Die Vernunft befaßt unter den einen Begriff Gefühl jede Modification des Bewußtseins, die nur nicht unmittelbar zu ihrer Vorstellungsweise gehört, d h. nicht abstrakter Begriff ist.
>
> (ib. 62.)

welche Erklärung das Gefühl zwischen Himmel und Erde schweben läßt.

Nachdem er es auf diese Weise herrenlos gemacht hatte, heftete er es, als es gebieterisch ein Unterkommen forderte, nämlich in der höchsten Steigerung als Gefühl der Wollust und des Schmerzes, ganz willkürlich direkt an den Willen.

> Unmittelbar gegeben ist mir der Leib allein in der Muskelaction und im Schmerz oder Behagen, welche beide zunächst und unmittelbar dem Willen angehören,
>
> (W. a. W. u. V. II. 307.)

Dies ist grundfalsch. Das Gefühl beruht einzig und allein auf dem Nervensystem, indirekt auf dem Willen. Lassen wir es dem Willen unmittelbar inhäriren, so müssen wir auch den Pflanzen und den chemischen Kräften Empfindung zusprechen. In der Natur trat es zuerst auf, als der Wille seine Bewegung änderte, oder mit anderen Worten, als das erste Thier entstand. Das Gefühl gehört zum Gefolge des Lenkers. Ein je größerer Theil der Bewegung — objektiv betrachtet — sich aus dem Willen als Nervenmasse ab-

geschieden hat, desto größer ist die Empfänglichkeit für Lust und Unlust, Schmerz und Wollust. Im genialen Individuum erreicht sie ihren Höhepunkt. Ohne Nerven kein Gefühl.

Schopenhauer mußte den so klaren Sachverhalt verdunkeln, weil er den Intellekt vom Willen ablöste und ihn etwas gänzlich Verschiedenes sein ließ. — Der Geist, aus dem Willen herausgetreten, steht beim Menschen in dreifacher Beziehung zum Willen. Zuerst lenkt er seine Bewegung nach außen, dann läßt er seine Akte mit Lust und Unlust, Schmerz und Wollust begleitet sein, schließlich ermöglicht er ihm den Blick in sich selbst. Die letzteren Beziehungen sind von der größten Wichtigkeit. Bildlich ausgedrückt ist Wille und Geist ein blindes Pferd mit einem aus ihm herausgewachsenen, mit ihm verwachsenen Reiter. Beide sind Eines und haben folglich nur ein Interesse: die beste Bewegung. Trotzdem kann zwischen beiden eine Meinungsverschiedenheit eintreten. Der Reiter, der aus eigener Kraft gar keiner Bewegung fähig ist und ganz vom Pferde abhängt, sagt zu diesem: dieser Weg führt dahin, jener dorthin, ich halte diesen für den besten. Demungeachtet kann sich das Pferd für den anderen entscheiden, denn es allein hat zu bestimmen und der Reiter muß immer nach der gewählten Richtung hinlenken. Wäre nun der Reiter nur Lenker, so wäre sein Einfluß = 0. Aber er ist mehr, er ist Schmerz- und Lustspender für den Willen. Hierdurch wird er immer mehr ein Berather, dessen Stimme ungestraft nicht überhört werden darf. Durch dieses eigenthümliche Verhältniß giebt es Menschen, deren Wille immer mit der Vernunft übereinstimmt. Aus dieser seltenen Erscheinung hat man aber fälschlich gefolgert, daß die Vernunft den Willen direkt bestimmen, ihn geradezu zwingen könne, was nie der Fall ist. Immer entscheidet der Wille selbst, aber durch die Erfahrung gewitzigt, kann er dahin kommen, daß er, mit Hintansetzung heftiger Begierden, seinem Berather stets folgt. So antwortet die ehrlich befragte Natur, die nie lügt.

Nach dieser Abschweifung kehren wir zur Hauptsache zurück. Schopenhauer übertrug also den im Innern gefundenen, aber nicht nothwendig mit Geist verbundenen Willen auf alle Erscheinungen der Natur. Zu diesem Verfahren war er vollständig

berechtigt, aber die Ausführung mißlang ihm zum Theil, weil er von der Physik (im engeren Sinne), anstatt von der Chemie ausging.

Betrachten wir nämlich das unorganische Reich ganz unbefangen, so ist es aus nichts Anderem zusammengesetzt, als aus den einfachen chemischen Kräften, oder, objektivirt, aus den einfachen Stoffen. Diese Grundstoffe und ihre Verbindungen sind, nach meiner Philosophie, Individuen, d. h. jeder Grundstoff, sowie jede Verbindung von Grundstoffen, hat durch besondere eigenthümliche Eigenschaften eine bestimmte Individualität, welche sich von allen anderen abschließt, d. h. sich als Individualität behauptet, so lange sie kann oder will. Die Individualität wird zunächst dem ganzen Stoff, oder der ganzen Verbindung beigelegt, also z. B. allem Schwefel, aller Kohlensäure, dann auch der einzelnen Erscheinung, da der geringste Theil dieselben Eigenschaften hat wie das Ganze.

Die physikalischen Kräfte gehören nun zum Wesen dieser Individuen und haben durchaus keine Selbständigkeit. Man hat stets nur an den Körpern Undurchdringlichkeit, Schwere, Starrheit, Flüssigkeit, Cohäsion, Elasticität, Expansion, Magnetismus, Elektricität, Wärme u. s. w. wahrgenommen, noch niemals getrennt von ihnen. Schopenhauer machte aber eben diese Kräfte zur Hauptsache und warf alle chemischen Stoffe und Verbindungen in den einen Topf, Materie, an welcher sich die physikalischen Kräfte äußeren, um deren Besitz sie unaufhörlich kämpfen. Eine verkehrtere Betrachtung der unorganischen Natur ist nicht möglich. Weil er mit der Materie nicht in's Reine kommen konnte, mußte er irren. Der Fehler erzeugte selbstverständlich viele anderen, welche namentlich in der Aesthetik hervortreten, wie wir sehen werden.

Die gedachten physikalischen Kräfte sind nach Schopenhauer die untersten Objektivationen des Willens zum Leben.

Ihnen schließen sich die Pflanzen, Thiere und Menschen, als höhere Stufen, an. Die Pflanzen und Thiere sind aber nicht selbständige Objektivationen des Willens, sondern nur Scheinwesen: reine Objektivation ist lediglich die Gattung. Die höheren Thiere dagegen zeigen schon Individual-Charakter, und der Mensch ist geradezu „ein Objektivationsakt des Willens." (W. a. W. u. V. I. 188). Auf all' Dieses, was ich in keiner Weise gelten lasse, komme ich sogleich zurück.

folglich manifestirt sich auch in ihm das Ding an sich, und es muß mir deshalb in meinem Innern, im Selbstbewußtsein, zugänglich sein.

Dies war ein glänzendes geniales Aperçu, und ich befürchte nicht, mich einer Uebertreibung schuldig zu machen, wenn ich sage, daß es eine Revolution auf geistigem Gebiete eingeleitet hat, welche ähnliche Umgestaltungen in der Welt hervorrufen wird, wie die vom Christenthum bewirkten.

Ich werde mich nicht dabei aufhalten, bereits gerügte Fehler nochmals zu besprechen. Es ist uns bekannt, daß Schopenhauer selbst schließlich zu bekennen gedrängt wurde, daß die Erscheinung doch nicht so ganz müßig vom Subjekt ersonnen, sondern der Ausdruck des Dinges an sich sei. Und haben wir in der That gesehen, daß schon in der Welt als Vorstellung die Formen angegeben werden können, welche dem Ding an sich inhäriren, ja daß sein Wesen selbst, als Kraft, zu erkennen ist. Was aber die Kraft selbst sei, ist von außen nie zu erfassen. Wir müssen uns auf den Grund unseres Innern versenken, um dieses x näher bestimmen zu können. Hier enthüllt es sich uns als Wille zum Leben.

Schopenhauer sagt sehr richtig:

> Führen wir den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, so haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja, auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt.
>
> (W. a. W. u. V. I. 133.)

und wird auch der überaus glücklich gewählte Ausdruck „Wille zum Leben" aus der Philosophie nicht mehr zu verdrängen sein.

Wir haben uns schon im vorigen Abschnitt in unser Inneres versenkt und haben es jetzt noch einmal zu thun, um Alles, was auf diesem Wege zu erfassen ist, genau zu beobachten. Verschließen wir uns ganz der Außenwelt und blicken aufmerksam in uns, so werden wir sofort gewahr, daß der Verstand gleichsam ausgehängt ist. Er hat ja auch nur den einzigen Zweck, äußere Dinge wahrzunehmen und sie, seinen Formen gemäß, zu objektiviren. Wir fühlen uns unmittelbar und suchen nicht etwa erst zu einem gewissen Eindruck die Ursache mit Hülfe des Causalitätsgesetzes; wir können zweitens unser Inneres nicht dem Raume gemäß gestalten; ingleichen fühlen wir uns immateriell, denn nur Ursachen sinnlicher

Eindrücke geben wir ausnahmslos, mit Nothwendigkeit, Materialität (Substanzialität). Wach und thätig sind nur unsere höheren Erkenntnißvermögen und mit ihnen das Selbstbewußtsein.

Es ist indessen wohl zu bemerken, daß, ob wir gleich unser Inneres nicht räumlich gestalten können, wir dennoch unmittelbar unserer Individualität uns bewußt sind. Wir haben sie im Gemeingefühl; wir fühlen gleichsam unsere Kraftsphäre und fühlen uns innerlich nicht um die Breite eines Haares ausgedehnter, oder besser: weiter wirksam, als unser Verstand den Leib räumlich ausgedehnt zeigt. Dies ist sehr wichtig, weil Schopenhauer geradezu leugnet, daß uns „im Gemeingefühl oder im inneren Selbstbewußtsein irgend eine Ausdehnung, Gestalt und Wirksamkeit gegeben sei" (W. a. W. u. V. II. 7.) Die Gestalt verlieren wir allerdings im Selbstbewußtsein, allein nicht das Gefühl unserer Ausdehnung, d. h. unserer Kraftsphäre.

Diese gefühlte Individualität berührt den Punkt der Gegenwart (Form der Vernunft) unabläßig, oder, was dasselbe ist, giebt jedem von der Vernunft verbundenen Uebergang von Gegenwart zu Gegenwart einen Inhalt. Wir sind uns nie eines leeren Augenblicks bewußt. Unser Geist darf sich beschäftigen mit einer uns noch so fremden Sache, immer wird ihn unser Gefühl begleiten; wir beachten es nur sehr oft nicht und füllen die Augenblicke mit Gedanken, Phantasiebildern, mit der Betrachtung äußerer Gegenstände, welche doch alle nur ein abhängiges Dasein haben, d. h. alle sind nur, weil sie getragen werden von der stetig fortfließenden, wenn auch oft furchtbar aufgeregten und kochenden Fluth unseres Gefühls.

Auf dem Punkte der Gegenwart erfassen wir uns also immer unverhüllt, genau wie wir sind. Welchen Theil unseres Wesens sollte uns denn der Punkt der Gegenwart verhüllen? Aber stempelt nicht die Zeit unser Inneres zu einer bloßen Erscheinung? wie schon Kant ausdrücklich lehrt:

> Was die innere Anschauung betrifft, so erkennen wir unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach Dem, was es an sich selbst ist. (Kr. 155.)

Schopenhauer bestätigt dies:

> Die innere Wahrnehmung liefert noch keineswegs eine er-

folglich manifestirt sich auch in ihm das Ding an sich, und es muß mir deshalb in meinem Innern, im Selbstbewußtsein, zugänglich sein.

Dies war ein glänzendes geniales Aperçu, und ich befürchte nicht, mich einer Uebertreibung schuldig zu machen, wenn ich sage, daß es eine Revolution auf geistigem Gebiete eingeleitet hat, welche ähnliche Umgestaltungen in der Welt hervorrufen wird, wie die vom Christenthum bewirkten.

Ich werde mich nicht dabei aufhalten, bereits gerügte Fehler nochmals zu besprechen. Es ist uns bekannt, daß Schopenhauer selbst schließlich zu bekennen gedrängt wurde, daß die Erscheinung doch nicht so ganz müßig vom Subjekt ersonnen, sondern der Ausdruck des Dinges an sich sei. Und haben wir in der That gesehen, daß schon in der Welt als Vorstellung die Formen angegeben werden können, welche dem Ding an sich inhäriren, ja daß sein Wesen selbst, als Kraft, zu erkennen ist. Was aber die Kraft selbst sei, ist von außen nie zu erfassen. Wir müssen uns auf den Grund unseres Innern versenken, um dieses x näher bestimmen zu können. Hier enthüllt es sich uns als Wille zum Leben.

Schopenhauer sagt sehr richtig:

> Führen wir den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, so haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja, auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt.
>
> (W. a. W. u. V. I. 133.)

und wird auch der überaus glücklich gewählte Ausdruck „Wille zum Leben" aus der Philosophie nicht mehr zu verdrängen sein.

Wir haben uns schon im vorigen Abschnitt in unser Inneres versenkt und haben es jetzt noch einmal zu thun, um Alles, was auf diesem Wege zu erfassen ist, genau zu beobachten. Verschließen wir uns ganz der Außenwelt und blicken aufmerksam in uns, so werden wir sofort gewahr, daß der Verstand gleichsam ausgehängt ist. Er hat ja auch nur den einzigen Zweck, äußere Dinge wahrzunehmen und sie, seinen Formen gemäß, zu objektiviren. Wir fühlen uns unmittelbar und suchen nicht etwa erst zu einem gewissen Eindruck die Ursache mit Hülfe des Causalitätsgesetzes; wir können zweitens unser Inneres nicht dem Raume gemäß gestalten; ingleichen fühlen wir uns immateriell, denn nur Ursachen sinnlicher

Eindrücke geben wir ausnahmslos, mit Nothwendigkeit, Materialität (Substanzialität). Wach und thätig sind nur unsere höheren Erkenntnißvermögen und mit ihnen das Selbstbewußtsein.

Es ist indessen wohl zu bemerken, daß, ob wir gleich unser Inneres nicht räumlich gestalten können, wir dennoch unmittelbar unserer Individualität uns bewußt sind. Wir haben sie im Gemeingefühl; wir fühlen gleichsam unsere Kraftsphäre und fühlen uns innerlich nicht um die Breite eines Haares ausgedehnter, oder besser: weiter wirksam, als unser Verstand den Leib räumlich ausgedehnt zeigt. Dies ist sehr wichtig, weil Schopenhauer geradezu leugnet, daß uns „im Gemeingefühl oder im inneren Selbstbewußtsein irgend eine Ausdehnung, Gestalt und Wirksamkeit gegeben sei" (W. a. W. u. V. II. 7.) Die Gestalt verlieren wir allerdings im Selbstbewußtsein, allein nicht das Gefühl unserer Ausdehnung, d. h. unserer Kraftsphäre.

Diese gefühlte Individualität berührt den Punkt der Gegenwart (Form der Vernunft) unablässig, oder, was dasselbe ist, giebt jedem von der Vernunft verbundenen Uebergang von Gegenwart zu Gegenwart einen Inhalt. Wir sind uns nie eines leeren Augenblicks bewußt. Unser Geist darf sich beschäftigen mit einer uns noch so fremden Sache, immer wird ihn unser Gefühl begleiten; wir beachten es nur sehr oft nicht und füllen die Augenblicke mit Gedanken, Phantasiebildern, mit der Betrachtung äußerer Gegenstände, welche doch alle nur ein abhängiges Dasein haben, d. h. alle sind nur, weil sie getragen werden von der stetig fortfließenden, wenn auch oft furchtbar aufgeregten und kochenden Fluth unseres Gefühls.

Auf dem Punkte der Gegenwart erfassen wir uns also immer unverhüllt, genau wie wir sind. Welchen Theil unseres Wesens sollte uns denn der Punkt der Gegenwart verhüllen? Aber stempelt nicht die Zeit unser Inneres zu einer bloßen Erscheinung? wie schon Kant ausdrücklich lehrt:

> Was die innere Anschauung betrifft, so erkennen wir unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach Dem, was es an sich selbst ist. (Kt. 155.)

Schopenhauer bestätigt dies:

> Die innere Wahrnehmung liefert noch keineswegs eine er-

folglich manifestirt sich auch in ihm das Ding an sich, und es muß mir deshalb in meinem Innern, im Selbstbewußtsein, zugänglich sein.

Dies war ein glänzendes geniales Aperçu, und ich befürchte nicht, mich einer Uebertreibung schuldig zu machen, wenn ich sage, daß es eine Revolution auf geistigem Gebiete eingeleitet hat, welche ähnliche Umgestaltungen in der Welt hervorrufen wird, wie die vom Christenthum bewirkten.

Ich werde mich nicht dabei aufhalten, bereits gerügte Fehler nochmals zu besprechen. Es ist uns bekannt, daß Schopenhauer selbst schließlich zu bekennen gedrängt wurde, daß die Erscheinung doch nicht so ganz müßig vom Subjekt ersonnen, sondern der Ausdruck des Dinges an sich sei. Und haben wir in der That gesehen, daß schon in der Welt als Vorstellung die Formen angegeben werden können, welche dem Ding an sich inhäriren, ja daß sein Wesen selbst, als Kraft, zu erkennen ist. Was aber die Kraft selbst sei, ist von außen nie zu erfassen. Wir müssen uns auf den Grund unseres Innern versenken, um dieses x näher bestimmen zu können. Hier enthüllt es sich uns als Wille zum Leben.

Schopenhauer sagt sehr richtig:

> Führen wir den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, so haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja, auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt.
>
> (W. a. W. u. V. I. 133.)

und wird auch der überaus glücklich gewählte Ausdruck „W
zum Leben" aus der Philosophie nicht mehr zu verdrängen s

Wir haben uns schon im vorigen Abschnitt in unser
versenkt und haben es jetzt noch einmal zu thun, um Alle
auf diesem Wege zu erfassen ist, gena[illegible] beobachten. Ver
wir uns ganz der Außenwelt und [illegible] merksam in
werden wir sofort gewahr, daß d[illegible] leichsam a
ist. Er hat ja auch nur den einzig[illegible] ere
zunehmen und sie, seinen Formen [illegible]
fühlen uns unmittelbar und suchen
wissen Eindruck die Ursache mit Hülfe
können zweitens unser Inneres nicht d.
ingleichen fühlen wir uns immateriell, d.

Eindrücke geben wir ausnahmslos, mit Nothwendigkeit, Materialität (Substanzialität). Wach und thätig sind nur unsere höheren Erkenntnißvermögen und mit ihnen das Selbstbewußtsein.

Es ist indessen wohl zu bemerken, daß, ob wir gleich unser Inneres nicht räumlich *gestalten* können, wir dennoch unmittelbar unserer *Individualität* uns bewußt sind. Wir haben sie im Gemeingefühl; wir fühlen gleichsam unsere Kraftsphäre und fühlen uns innerlich nicht um die Breite eines Haares ausgedehnter, oder besser: weiter wirksam, als unser Verstand den Leib räumlich ausgedehnt zeigt. Dies ist sehr wichtig, weil *Schopenhauer* geradezu leugnet, daß uns „im Gemeingefühl oder im inneren Selbstbewußtsein irgend eine Ausdehnung, Gestalt und Wirksamkeit gegeben sei" (W. a. W. u. V. II. 7.) Die *Gestalt* verlieren wir allerdings im Selbstbewußtsein, allein nicht das Gefühl unserer *Ausdehnung*, d. h. unserer *Kraftsphäre*.

Diese gefühlte Individualität berührt den Punkt der Gegenwart (Form der Vernunft) unablässig, oder, was dasselbe ist, giebt jedem von der Vernunft verbundenen Uebergang von Gegenwart zu Gegenwart einen Inhalt. Wir sind uns nie eines leeren Augenblicks bewußt. Unser Geist darf sich beschäftigen mit einer uns [illegible] so fremden Sache, immer wird ihn unser Gefühl begleiten; [illegible] chten es nur sehr oft nicht und füllen die Augenblicke mit [illegible], Phant[illegible]bern, mit der Betrachtung äußerer Gegen[illegible] welche [illegible] nur ein abhängiges Dasein haben, d. h. [illegible] nur, [illegible] agen werden von der stetig fortfließenden, [illegible] h oft [illegible] ufgeregten und kochenden Fluth unseres [illegible]

[illegible] dem [illegible] Gegenwart erfassen wir uns also immer [illegible] llt, [illegible] ir sind. Welchen Theil unseres Wesens [illegible] dem [illegible] der Gegenwart verhüllen? Aber stempelt [illegible] Zei[illegible] res zu einer bloßen Erscheinung? wie [illegible] t a[illegible] rt:

[illegible] s [illegible] schauung betrifft, so erkennen wir unser [illegible] Erscheinung, nicht aber nach Dem, was [illegible] (Kr. 155.)

[illegible] ies:

[illegible] ung liefert noch keineswegs eine er-

schöpfende und adäquate Erkenntniß des Dinges an sich. — Jedoch ist die innere Erkenntniß von zwei Formen frei, welche der äußeren anhängen, nämlich von der des Raumes und von der alle Sinnesanschauung vermittelnden Form der Causalität. Hingegen bleibt noch die Zeit, wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt. (W. a. W. u. V. II. 220.)

Ich erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten, also in der Zeit.

(ib. I. 121.)

Abgesehen davon, daß von diesem Standpunkte aus das Wesen der Welt niemals erschlossen werden könnte und Philosophiren nichts Anderes, als Danaidenarbeit wäre — (denn was hilft es mir, daß die innere Erkenntniß von zwei Formen frei ist? die übrigbleibende ist gerade hinreichend, um das Ding an sich ganz zu verhüllen) — so ist es, wie ich nachgewiesen habe, überhaupt falsch, der Zeit die Kraft zu geben, irgend eine Veränderung im Erscheinenden hervorzubringen. Wir haben sie vielmehr nur zu dem Zwecke, das Ding an sich seinem Wesen nach zu erkennen; auf das Wesen selbst übt sie auch nicht den denkbar geringsten Einfluß aus. Ich muß mich deshalb hier auf den ganz positiven Standpunkt stellen, daß wir das Ding an sich auf dem inneren Wege vollständig und unverhüllt erkennen. Es ist Wille zum Leben. Ich will das Leben schlechthin — hiermit ist der innerste Kern meines Wesens in's Licht gestellt: mein Wille ist hier ein Ganzes, eine Einheit. Weil ich das Leben will, bin ich überhaupt. Um dies zu erkennen, bedarf ich der Zeit nicht. Ich will das Leben in jeder Gegenwart und mein ganzes Leben ist nur die Addition dieser Punkte.

Aber auf der anderen Seite will ich das Leben auf eine ganz bestimmte Weise. Um dies zu erkennen, habe ich die Zeit nöthig; denn nur im allgemeinen Flusse der Dinge kann ich offenbaren, wie ich das Leben will. Ohne Entwicklung oder Entfaltung meines Wesens wäre dies unmöglich; die Zeit aber bringt nicht allererst die Entwicklung hervor, sondern macht sie nur wahrnehmbar, und die Vernunft zeigt mir, vermöge der Zeit, die individuelle Färbung meines Wollens überhaupt.

Freilich, betrachte ich einerseits den complicirten wundervollen Apparat, der nöthig ist, um zu erkennen, und andererseits das Wichtigste, was für mich zu erkennen ist: den Kern meines Wesens (wir erkennen uns nicht im Selbstbewußtsein, sondern fühlen uns unmittelbar, aber der reflectirenden Vernunft wird das unmittelbar Erfaßte objektiv), so will es mir nicht einleuchten, daß so auffallend kunstreiche Mittel im richtigen Verhältniß zu einem so dürftigen Resultate stehen. Wille zum Leben! Dasein wollen! Unlöschbarer brennender Durst nach Leben, unersättlicher Heißhunger nach Leben! Und was bringt das Leben?

> Da ist nun Nichts aufzuweisen, als die Befriedigung des Hungers und des Begattungstriebs und allenfalls noch ein wenig augenblickliches Behagen, wie es jedem thierischen Individuum, zwischen seiner endlosen Noth und Anstrengung, dann und wann zu Theil wird. (W. a. W. u. V. II. 404.)

Wie armselig! und weil unser Wesen etwas so entsetzlich Armseliges ist, kann man gar nicht glauben, daß es sich wirklich uns ganz offenbart habe und meint, es stecke noch etwas dahinter, was die Erkenntniß mit heißem Bemühen finden müsse. In Wahrheit aber liegt es in seiner ganzen nackten Einfachheit vor uns. Es ist, wie Herakleitos vom Leichnam sagte, verächtlicher als Mist.

Betrachten wir dagegen die furchtbare Heftigkeit, mit der der Wille das Leben, die verzehrende, glühende Leidenschaftlichkeit, mit der er nur das Eine: Dasein, Dasein und wieder Dasein verlangt, so erkennen wir, wie angemessen das Erkenntnißvermögen dem Willen ist; denn ohne den umfassenden geistigen Blick über alle realen Verhältnisse wäre diesem heftigen Triebe niemals eine andere Richtung zu geben, wovon die Ethik handelt.

Die geleugnete reale Entwicklung trat also gleich am Anfang der Schopenhauer'schen Physik (Welt als Wille) als Eiterbeule hervor. Sehen wir jetzt zu, wie sich die geleugnete Individualität rächte.

Es kann nicht meine Absicht sein, allzu ausführlich das philosophische System Schopenhauer's zu behandeln. Ich muß mich darauf beschränken, die Fehler aufzudecken und kurz die Vorzüge anzugeben. Die Ausführung der glänzenden Gedanken muß in den

Werken **Schopenhauer's** gesucht werden, die Jeder, der sich zu den Gebildeten rechnet, **gründlich** kennen sollte, denn sie sind das Bedeutendste in der ganzen Litteratur der Welt seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft.

Nachdem **Schopenhauer** den Willen zum Leben als Kern unseres Wesens gefunden hatte, der, in die Formen des erkennenden Subjekts eingetreten, sich darstellt als Leib, übertrug er das Gefundene mit vollem Recht auf Alles in der Natur.

> Denn welche andere Art von Dasein oder Realität sollten wir der übrigen Körperwelt beilegen? woher die Elemente nehmen, aus der wir eine solche zusammensetzten? Außer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar Nichts bekannt, noch denkbar. Wenn wir der Körperwelt, welche unmittelbar nur in unserer Vorstellung dasteht, die größte uns bekannte Realität beilegen wollen, so geben wir ihr die Realität, welche für Jeden sein eigener Leib hat: denn der ist Jedem das Realste. Aber wenn wir nun die Realität dieses Leibes und seiner Actionen analysiren, so treffen wir, außerdem daß er unsere Vorstellung ist, nichts darin an, als den Willen: damit ist selbst seine Realität erschöpft.
>
> (W. a. W. u. V. I. 125.)

Um dies aber ausführen zu können, mußte vorher die Natur des Willens einer genauen Untersuchung unterworfen werden, da er nicht überall in gleicher Weise sich äußert. So fand **Schopenhauer**, daß der Wille ein blinder, bewußtloser Trieb sei, zu welchem die Erkenntniß und das Bewußtsein nicht wesentlich gehören. Er trennte hierauf den Willen von der Erkenntniß gänzlich und machte diese abhängig von jenem, dagegen den Willen unabhängig von der Erkenntniß. Das war ein zweites glänzendes Aperçu.

> Der Grundzug meiner Lehre, welcher sie zu allen je dagewesenen in Gegensatz stellt, ist die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntniß, welche beide alle mir vorhergegangenen Philosophen als unzertrennlich, ja, den Willen als durch die Erkenntniß, die der Grundstoff unseres geistigen Wesens sei, bedingt und sogar meistens als eine bloße Function derselben ansahen.
>
> (W. i. d. N. 19.)

Indessen befand er sich doch hier auf abschüssiger Bahn, weil er das Wesen der thierischen Erkenntniß nicht tief genug gefaßt hatte, wie ich gleich zeigen werde.

So heißt es auch in derselben Schrift S. 3:

> Die Erkenntniß und ihr Substrat, der Intellekt, ist ein vom Willen gänzlich verschiedenes, bloß sekundäres, nur die höheren Stufen der Objektivation des Willens begleitendes Phänomen;

und W. u. W. u. V. II. 531.

> Die Erkenntniß ist ein dem Willen ursprünglich fremdes, hinzugekommenes Princip.

Aber auch hier war die Wahrheit stärker als der mit ihr ringende Philosoph. Er mußte bekennen, erst mit Umschweifen:

> Im Nervensystem objektivirt sich der Wille nur mittelbar und sekundär. (W. a. W. u. V. II. 289.)

dann geradezu:

> Also der Wille zu erkennen, objektiv angeschaut, ist das Gehirn; wie der Wille zu gehen, objektiv angeschaut, der Fuß ist, der Wille zu verdauen, der Magen, der Wille zu greifen die Hand, zu zeugen die Genitalien u. s. w.
> (W. a. W. u. V. II. 293.)

> An sich selbst und außerhalb der Vorstellung ist auch das Gehirn, wie alles Andere, Wille.
> (W. a. W. u. V. II. 309.)

Verhängnißvoller Widerspruch! Denn auf der ersteren Ansicht, die in den letzteren Stellen so unbedingt widerrufen wird, ist Schopenhauer's Aesthetik zum Theil aufgebaut. Dieser wird mithin durch den Widerspruch eine fast tödtliche Wunde von ihm selbst beigebracht.

Der wahre Sachverhalt ist, wie ich in meiner Philosophie gezeigt habe, kurz der folgende. Dem Willen zum Leben ist die Bewegung (innere Bewegung, Trieb, Entwicklung) wesentlich. Sie zeigt sich als Wirksamkeit. Ein bewegungsloser Wille ist eine contradictio in adjecto. Leben und Bewegung sind identisch und Wechselbegriffe. Im unorganischen Reich ist die Bewegung des Individuums ganz und ungetheilt, weil der Wille ein einheitlicher ist. Im organischen Reich dagegen ist die Bewegung eine resultirende, weil sich der Wille gespalten, Organe aus sich ausgeschieden hat. Im Thier nun ist die Spaltung eine derartige, daß der eine Theil der gespaltenen Bewegung nochmals auseinandergetreten ist in

ein Bewegtes und ein Bewegendes, in Irritablität und Sensibilität, welche, zusammengefaßt und dann verbunden mit der ungespaltenen Theilbewegung, die ganze Bewegung, wie sie einheitlich im unorganischen Reich auftritt, ausmachen. Ein Theil der Sensibilität, also eine Bewegungserscheinung, ist der Geist. Je nachdem sich nun ein größerer oder geringerer Theil der Bewegung in ein Bewegtes und ein Bewegendes gespalten, oder was dasselbe ist, je nachdem ein kleinerer oder größerer Theil der Bewegung als ganze Bewegung zurückgeblieben ist, hat ein Thier einen größeren oder kleineren Intellekt.

Der menschliche Geist, wie der Intellekt des kleinsten Thierchens, ist hiernach nichts Anderes, als ein Theil der dem Willen wesentlichen Bewegung. Er ist sein aus ihm herausgetretener Lenker zunächst für die Außenwelt. Hieran knüpfe ich die Erklärung des Instinkts, der nichts Anderes ist, als der ungespaltene Theil der ganzen Bewegung.

Es ist also einerlei, ob ich sage: der Stein drückt seine Unterlage, das Eisen verbindet sich mit Sauerstoff, die Pflanze wächst, scheidet Sauerstoff aus und athmet Kohlensäure ein, das Thier ergreift seine Beute, der Mensch denkt, oder ob ich schlechthin sage: der individuelle Wille ist, lebt oder bewegt sich. Alles individuelle Leben ist nur individuelle Bewegung des Willens.

Hieraus erhellt, daß der zum Wesen des Willens gehörige Intellekt (Theil seiner Bewegung) gar nicht in ein antagonistisches Verhältniß zu ihm treten oder gar Macht über ihn erlangen kann. Ueberall in der ganzen Natur haben wir es nur mit Einem Princip zu thun, dem individuellen Willen, zu dessen Natur, auf einer bestimmten Stufe, der Intellekt gehört.

Schopenhauer erfaßte den Intellekt ebenso wenig an der Wurzel, wie die Vernunft. Wie er dieser nur die Function, Begriffe zu bilden ꝛc., zusprach, so machte er den Intellekt zu einem zum Willen Hinzugetretenen, zu einem vom Willen gänzlich Verschiedenen, während er sich doch ganz im Allgemeinen hätte sagen müssen, daß die Natur immer nur Vorhandenes weiterbilden, Nichts aus Nichts entstehen lassen kann. Der Intellekt lag schon in der Bewegung des feurigen Urnebels der Kant-Laplace'schen Theorie.

Mit diesem Irrthum Schopenhauer's sind zwei andere eng verknüpft. Der eine ist die Einschränkung des Lebens auf Organismen, welches Verfahren um so unbegreiflicher ist, als er doch allem Existirenden den Willen zum Leben zu Grunde legt. Damit durchlöcherte er mit eigener Hand diesen guten Ausdruck. Er sagt:

> Nur dem Organischen gebührt das Prädikat Leben.
> (W. a. W. u. V. II. 336.)

> Lebendig und organisch sind Wechselbegriffe.
> (W. i. d. N. 77.)

wogegen ich mit aller Entschiedenheit protestire. Alles was existirt, ohne Ausnahme, hat Kraft, Kraft ist Wille und der Wille lebt.

Der zweite Fehler ist die absichtliche Herabwürdigung des Gefühls, das, wie die Materie, unstät und flüchtig in seinem System herumirrt. Er sagt, das Gefühl allgemein besprechend,

> der eigentliche Gegensatz des Wissens ist das Gefühl.
> (W. a. W. u. V. I. 61.)

> Die Vernunft befaßt unter den einen Begriff Gefühl jede Modification des Bewußtseins, die nur nicht unmittelbar zu ihrer Vorstellungsweise gehört, d h. nicht abstrakter Begriff ist.
> (ib. 62.)

welche Erklärung das Gefühl zwischen Himmel und Erde schweben läßt.

Nachdem er es auf diese Weise herrenlos gemacht hatte, heftete er es, als es gebieterisch ein Unterkommen forderte, nämlich in der höchsten Steigerung als Gefühl der Wollust und des Schmerzes, ganz willkürlich direkt an den Willen.

> Unmittelbar gegeben ist mir der Leib allein in der Muskelaction und im Schmerz oder Behagen, welche beide zunächst und unmittelbar dem Willen angehören,
> (W. a. W. u. V. II. 307.)

Dies ist grundfalsch. Das Gefühl beruht einzig und allein auf dem Nervensystem, indirekt auf dem Willen. Lassen wir es dem Willen unmittelbar inhäriren, so müssen wir auch den Pflanzen und den chemischen Kräften Empfindung zusprechen. In der Natur trat es zuerst auf, als der Wille seine Bewegung änderte, oder mit anderen Worten, als das erste Thier entstand. Das Gefühl gehört zum Gefolge des Lenkers. Ein je größerer Theil der Bewegung — objektiv betrachtet — sich aus dem Willen als Nervenmasse ab-

geschieden hat, desto größer ist die Empfänglichkeit für Lust und Unlust, Schmerz und Wollust. Im genialen Individuum erreicht sie ihren Höhepunkt. Ohne Nerven kein Gefühl.

Schopenhauer mußte den so klaren Sachverhalt verdunkeln, weil er den Intellekt vom Willen ablöste und ihn etwas gänzlich Verschiedenes sein ließ. — Der Geist, aus dem Willen herausgetreten, steht beim Menschen in dreifacher Beziehung zum Willen. Zuerst lenkt er seine Bewegung nach außen, dann läßt er seine Akte mit Lust und Unlust, Schmerz und Wollust begleitet sein, schließlich ermöglicht er ihm den Blick in sich selbst. Die letzteren Beziehungen sind von der größten Wichtigkeit. Bildlich ausgedrückt ist Wille und Geist ein blindes Pferd mit einem aus ihm herausgewachsenen, mit ihm verwachsenen Reiter. Beide sind Eines und haben folglich nur ein Interesse: die beste Bewegung. Trotzdem kann zwischen beiden eine Meinungsverschiedenheit eintreten. Der Reiter, der aus eigener Kraft gar keiner Bewegung fähig ist und ganz vom Pferde abhängt, sagt zu diesem: dieser Weg führt dahin, jener dorthin, ich halte diesen für den besten. Demungeachtet kann sich das Pferd für den anderen entscheiden, denn es allein hat zu bestimmen und der Reiter muß immer nach der gewählten Richtung hinlenken. Wäre nun der Reiter nur Lenker, so wäre sein Einfluß = 0. Aber er ist mehr, er ist Schmerz- und Lustspender für den Willen. Hierdurch wird er immer mehr ein Berather, dessen Stimme ungestraft nicht überhört werden darf. Durch dieses eigenthümliche Verhältniß giebt es Menschen, deren Wille immer mit der Vernunft übereinstimmt. Aus dieser seltenen Erscheinung hat man aber fälschlich gefolgert, daß die Vernunft den Willen direkt bestimmen, ihn geradezu zwingen könne, was nie der Fall ist. Immer entscheidet der Wille selbst, aber durch die Erfahrung gewitzigt, kann er dahin kommen, daß er, mit Hintansetzung heftiger Begierden, seinem Berather stets folgt. So antwortet die ehrlich befragte Natur, die nie lügt.

Abschweifung kehren wir zur Hauptsache zurück.
bertrug also den im Innern gefundenen, aber
it Geist verbundenen Willen auf alle Er-
ur. Zu diesem Verfahren war er vollständig

berechtigt, aber die Ausführung mißlang ihm zum Theil, weil er von der Physik (im engeren Sinne), anstatt von der Chemie ausging.

Betrachten wir nämlich das unorganische Reich ganz unbefangen, so ist es aus nichts Anderem zusammengesetzt, als aus den einfachen chemischen Kräften, oder, objektivirt, aus den einfachen Stoffen. Diese Grundstoffe und ihre Verbindungen sind, nach meiner Philosophie, Individuen, d. h. jeder Grundstoff, sowie jede Verbindung von Grundstoffen, hat durch besondere eigenthümliche Eigenschaften eine bestimmte Individualität, welche sich von allen anderen abschließt, d. h. sich als Individualität behauptet, so lange sie kann oder will. Die Individualität wird zunächst dem ganzen Stoff, oder der ganzen Verbindung beigelegt, also z. B. allem Schwefel, aller Kohlensäure, dann auch der einzelnen Erscheinung, da der geringste Theil dieselben Eigenschaften hat wie das Ganze.

Die physikalischen Kräfte gehören nun zum Wesen dieser Individuen und haben durchaus keine Selbständigkeit. Man hat stets nur an den Körpern Unburchdringlichkeit, Schwere, Starrheit, Flüssigkeit, Cohäsion, Elasticität, Expansion, Magnetismus, Elektricität, Wärme u. s. w. wahrgenommen, noch niemals getrennt von ihnen. Schopenhauer machte aber eben diese Kräfte zur Hauptsache und warf alle chemischen Stoffe und Verbindungen in den einen Topf, Materie, an welcher sich die physikalischen Kräfte äußeren, um deren Besitz sie unaufhörlich kämpfen. Eine verkehrtere Betrachtung der unorganischen Natur ist nicht möglich. Weil er mit der Materie nicht in's Reine kommen konnte, mußte er irren. Der Fehler erzeugte selbstverständlich viele anderen, welche namentlich in der Aesthetik hervortreten, wie wir sehen werden.

Die gedachten physikalischen Kräfte sind nach Schopenhauer die untersten Objektivationen des Willens zum Leben.

Ihnen schließen sich die Pflanzen, Thiere und Menschen, als höhere Stufen, an. Die Pflanzen und Thiere sind aber nicht selbständige Objektivationen des Willens, sondern nur Scheinwesen: reine Objektivation ist lediglich die Gattung. Die höheren Thiere dagegen zeigen schon Individual-Charakter, und der Mensch ist geradezu „ein Objektivationsakt des Willens.“ (W. a. W. u. V. I. 188). Auf all' Dieses, was ich in keiner Weise gelten lasse, komme ich sogleich zurück.

geschieden hat, desto größer ist die Empfänglichkeit für Lust und Unlust, Schmerz und Wollust. Im genialen Individuum erreicht sie ihren Höhepunkt. Ohne Nerven kein Gefühl.

Schopenhauer mußte den so klaren Sachverhalt verdunkeln, weil er den Intellekt vom Willen ablöste und ihn etwas gänzlich Verschiedenes sein ließ. — Der Geist, aus dem Willen herausgetreten, steht beim Menschen in dreifacher Beziehung zum Willen. Zuerst lenkt er seine Bewegung nach außen, dann läßt er seine Akte mit Lust und Unlust, Schmerz und Wollust begleitet sein, schließlich ermöglicht er ihm den Blick in sich selbst. Die letzteren Beziehungen sind von der größten Wichtigkeit. Bildlich ausgedrückt ist Wille und Geist ein blindes Pferd mit einem aus ihm herausgewachsenen, mit ihm verwachsenen Reiter. Beide sind Eines und haben folglich nur ein Interesse: die beste Bewegung. Trotzdem kann zwischen beiden eine Meinungsverschiedenheit eintreten. Der Reiter, der aus eigener Kraft gar keiner Bewegung fähig ist und ganz vom Pferde abhängt, sagt zu diesem: dieser Weg führt dahin, jener dorthin, ich halte diesen für den besten. Demungeachtet kann sich das Pferd für den anderen entscheiden, denn es allein hat zu bestimmen und der Reiter muß immer nach der gewählten Richtung hinlenken. Wäre nun der Reiter nur Lenker, so wäre sein Einfluß = 0. Aber er ist mehr, er ist Schmerz- und Lustspender für den Willen. Hierdurch wird er immer mehr ein Berather, dessen Stimme ungestraft nicht überhört werden darf. Durch dieses eigenthümliche Verhältniß giebt es Menschen, deren Wille immer mit der Vernunft übereinstimmt. Aus dieser seltenen Erscheinung hat man aber fälschlich gefolgert, daß die Vernunft den Willen direkt bestimmen, ihn geradezu zwingen könne, was nie der Fall ist. Immer entscheidet der Wille selbst, aber durch die Erfahrung gewitzigt, kann er dahin kommen, daß er, mit Hintansetzung heftiger Begierden, seinem Berather stets folgt. So antwortet die ehrlich befragte Natur, die nie lügt.

Nach dieser Abschweifung kehren wir zur Hauptsache zurück. Schopenhauer übertrug also den im Innern gefundenen, aber nicht nothwendig mit Geist verbundenen Willen auf alle Erscheinungen der Natur. Zu diesem Verfahren war er vollständig

berechtigt, aber die Ausführung mißlang ihm zum Theil, weil er von der Physik (im engeren Sinne), anstatt von der Chemie ausging.

Betrachten wir nämlich das unorganische Reich ganz unbefangen, so ist es aus nichts Anderem zusammengesetzt, als aus den einfachen chemischen Kräften, oder, objektivirt, aus den einfachen Stoffen. Diese Grundstoffe und ihre Verbindungen sind, nach meiner Philosophie, Individuen, d. h. jeder Grundstoff, sowie jede Verbindung von Grundstoffen, hat durch besondere eigenthümliche Eigenschaften eine bestimmte Individualität, welche sich von allen anderen abschließt, d. h. sich als Individualität behauptet, so lange sie kann oder will. Die Individualität wird zunächst dem ganzen Stoff, oder der ganzen Verbindung beigelegt, also z. B. allem Schwefel, aller Kohlensäure, dann auch der einzelnen Erscheinung, da der geringste Theil dieselben Eigenschaften hat wie das Ganze.

Die physikalischen Kräfte gehören nun zum Wesen dieser Individuen und haben durchaus keine Selbständigkeit. Man hat stets nur an den Körpern Undurchdringlichkeit, Schwere, Starrheit, Flüssigkeit, Cohäsion, Elasticität, Expansion, Magnetismus, Elektricität, Wärme u. s. w. wahrgenommen, noch niemals getrennt von ihnen. Schopenhauer machte aber eben diese Kräfte zur Hauptsache und warf alle chemischen Stoffe und Verbindungen in den einen Topf, Materie, an welcher sich die physikalischen Kräfte äußeren, um deren Besitz sie unaufhörlich kämpfen. Eine verkehrtere Betrachtung der unorganischen Natur ist nicht möglich. Weil er mit der Materie nicht in's Reine kommen konnte, mußte er irren. Der Fehler erzeugte selbstverständlich viele anderen, welche namentlich in der Aesthetik hervortreten, wie wir sehen werden.

Die gedachten physikalischen Kräfte sind nach Schopenhauer die untersten Objektivationen des Willens zum Leben.

Ihnen schließen sich die Pflanzen, Thiere und Menschen, als höhere Stufen, an. Die Pflanzen und Thiere sind aber nicht selbständige Objektivationen des Willens, sondern nur Scheinwesen: reine Objektivation ist lediglich die Gattung. Die höheren Thiere dagegen zeigen schon Individual-Charakter, und der Mensch ist geradezu „ein Objektivationsakt des Willens.“ (W. a. W. u. V. I. 188). Auf all' Dieses, was ich in keiner Weise gelten lasse, komme ich sogleich zurück.

Die Frage, welche uns jetzt vor Allem beschäftigen muß, ist: Was sind diese Objektivationen des Willens?

Schopenhauer sagt:

> Ich verstehe unter Objektivation das Sichdarstellen in der realen Körperwelt. Inzwischen ist diese selbst, durchaus bedingt durch das erkennende Subjekt, also den Intellekt, mithin außerhalb seiner Erkenntniß, schlechterdings als solche undenkbar.
>
> (W. a. W. u. V. II. 277.)

Ich erinnere hier nur an bereits Erörtertes. Nicht nur ist, nach Schopenhauer, die Vielheit der Individuen ein Schein, sondern auch die Gattung, kurz jede reine Objektivation. Die Objektivation schiebt Schopenhauer nur deshalb als etwas Reales zwischen die zahllosen Individuen und den Punkt des Einen Dinges an sich, weil es doch wirklich zu absurd gewesen wäre, die optische Linse Raum nicht nur die realen Individuen einer Gattung, sondern auch die Gattungen selbst, aus eigenen Mitteln, hervorbringen zu lassen. Aber mit der Realität der Objektivation ist es ihm nicht Ernst und es ist nur dabei auf eine momentane Beruhigung des aufmerksamen Lesers abgesehen. In der That erzeugt auch der Raum die Objektivation des Willens. Wäre Schopenhauer consequent gewesen, so hätte er der Linse Raum eine Hülfslinse beigesellen müssen, deren ausschließliche Aufgabe gewesen wäre, die vom Raum erzeugte Objektivation zu zahllosen Individuen zu vervielfältigen; aber woher eine solche nehmen und wie sie benennen? Da lag die Schwierigkeit.

Wir haben es also mit Einem ungetheilten Willen zu thun, Einem Punkte, den der Raum zunächst zu Objektivationen, auf wunderbare, völlig unerklärbare, geheimnißvolle Weise auseinanderzerrt. Dann zerrt der Raum wieder diese Objektivationen, auf dieselbe wunderbare, unerklärbare, geheimnißvolle Weise, in unzählige Individuen auseinander. Schon aus der angeführten Stelle geht hervor, daß das Subjekt die Individuen und die Objektivationen aus sich herausproducirt. Noch deutlicher erhellt dies aus Folgendem:

> Noch weniger aber als die Abstufungen seiner Objektivation ihn selbst (den Willen) unmittelbar treffen, trifft ihn die Vielheit der Erscheinungen auf diesen verschiedenen Stufen, d. i. die Menge

der Individuen jeder Form, oder der einzelnen Aeußerungen jeder Kraft; da diese Vielheit unmittelbar durch Zeit und Raum bedingt ist, in die er selbst nie eingeht.

(W. a. W. u. V. I. 152.)

Wie merkwürdig: noch weniger! Wo ist denn das Mehr oder Weniger zu finden? Wer bringt es denn hervor? Soll etwa damit ausgedrückt werden, daß die Objektivation frei von Raum, Zeit und Materie, aber nicht frei von der Form des Objektseins für ein Subjekt ist? Ja, das soll damit ausgedrückt werden! Aber wir werden in der Aesthetik sehen, wie völlig unhaltbar, ja wie unsinnig geradezu die Ideenlehre Schopenhauer's ist.

Wir wollen indessen einen Augenblick von allem Diesem absehen und uns an die andere Erklärung der Objektivation, daß sie ein Willensakt des Einen Dinges an sich sei, klammern. Vielleicht gewinnen wir ihr, trotz Allem und Allem, eine günstigere Seite ab. Daß ein solcher Willensakt nicht im Entferntesten mit einem Willensakt des Menschen zu vergleichen ist, ist klar. Der Eine Wille wollte eine Eiche sein und die Eiche war da; er wollte ein Löwe sein und der Löwe war da. Es ist natürlich nur von dem Wesen der Eiche, des Löwen die Rede, nicht von Dingen, wie sie das Subjekt sieht, von Objekten. Ganz gut! Sie waren also da. Was lebt aber in ihnen? Hat der Wille immer einen Theil seines Wesens an jede Objektivation abgegeben und ist die letzte Objektivation der Rest seiner Kraft gewesen, so daß er vollständig in allen zusammengefaßten Objektivationen ist? Nein, sagt Schopenhauer, dies gewiß nicht.

Nicht ist etwa ein kleinerer Theil von ihm im Stein, ein größerer im Menschen. (W. a. W. u. V. I. 152.)

Der Wille zum Leben ist in jedem Wesen, auch dem geringsten, ganz und ungetheilt vorhanden, so vollständig, wie in Allen, die je waren, sind und sein werden, zusammengenommen.

(Parerga II. 236.)

Dies ist unbegreiflich und widerstreitet unseren Denkgesetzen. Schopenhauer nennt auch das Thema ein völlig transscendentes (W. a. W. u. V. II. 371), nachdem er auf Seite 368 gesagt hatte:

Die jenseit der Erscheinung liegende Einheit des Willens.... ist eine metaphysische, mithin die Erkenntniß derselben transscendent,

d. h. nicht auf den Functionen unseres Intellekts beruhend und daher mit diesen nicht eigentlich zu erfassen.

Dieses dritte uns vorkommende Haupt „eigentlich" wollen wir anmerken.

Aber nicht einmal bei der Ansicht, daß der Eine Wille in der Welt sei, ist Schopenhauer geblieben. Er sagt:

> Metaphysik geht über die Erscheinung, d. i. die Natur hinaus, zu dem in oder hinter ihr Verborgenen.
>
> (W. a. W. u. V. II. 203.)

> Das Metaphysische, das hinter der Natur Liegende, ihr Dasein und Bestand Ertheilende und daher sie Beherrschende.
>
> (W. i. d. N. 105.)

Und in der That, Schopenhauer ist transscendenter Philosoph, reiner Metaphysiker. Zwar nennt er seine Philosophie sehr oft mit großer Ostentation immanent, aber in einem vierten bemerkenswerthen „eigentlich" giebt er zu erkennen, daß er selbst nicht davon überzeugt sei:

> Meine Philosophie bleibt bei dem Thatsächlichen der äußeren und inneren Erfahrung, wie sie Jedem zugänglich sind, stehen und weist den wahren und tiefsten Zusammenhang derselben nach, ohne jedoch eigentlich darüber hinauszugehen zu irgend außerweltlichen Dingen und deren Verhältnissen zur Welt.
>
> (W. a. W. u. V. II. 733.)

Die Wahrheit ist, wie wir immer deutlicher sehen werden, daß er „eigentlich" immer den uferlosen Ocean befährt und „Nebelbänke und bald wegschmelzendes Eis" (wie Kant sagt) für neue Länder gehalten hat.

Also der Wille ist eine hinter der Welt lebende, ihr Dasein und Bestand ertheilende Einheit, an welche ich glauben soll, nachdem ich so klar in mir den individuellen Willen erkannt habe. Nein! Niemals! Wenn man überhaupt glauben soll, so glaubt jeder Einsichtige das Einfachere und zugleich Ehrwürdigere. Einfacher und ehrwürdiger als die Schopenhauer'sche Weltordnung ist aber ohne Frage der jüdisch-christliche Theismus, der in sich consequent und durchaus nicht absurd ist. Schopenhauer fordert Unmögliches. Ich soll erstens glauben, daß die Objektivationen des Einen Willens ohne Ausdehnung und Bewegung sind, zweitens, daß

der Eine Wille ihnen zu Grunde liegt, und daß sie doch wieder den Einen Willen nicht unmittelbar treffen, drittens, daß der Eine Wille hinter der Welt liegt. Eine außerweltliche Einheit mag eine Religion zieren, ein philosophisches System wird durch sie geschändet.

So rächte sich die geleugnete Individualität zum ersten Mal auf dem Gebiete des Willens. Wir werden sie noch vernichtendere Hiebe austheilen sehen.

Wie steht es aber mit einer Einheit in der Welt? Nicht besser! Die Natur, die nie lügt, zeigt überall nur individuelle, sich entwickelnde Kräfte, welche die Idealität des Raumes und der Zeit, wie ich gezeigt habe, in keiner Weise zu bloßen Erscheinungen macht. Im Selbstbewußtsein entschleiert sich die Kraft als individueller Wille. Nur mit offenbarer Gewaltsamkeit können diese individuellen Willen zu Einem untheilbaren, verborgenen transscendenten Willen zusammengeschmolzen werden. Der Pantheismus ist unhaltbar. Nur der Materialismus hat die Welt scheinbar in eine einfache Einheit zusammengezogen. Ich habe aber nachgewiesen, daß derselbe keinen Grund hat; auch kann er sich auf die Dauer nicht halten.

Ich habe eine ursprüngliche Einheit gelehrt; sie ist jedoch unwiederbringlich verloren. In ein zertrümmertes transscendentes Gebiet muß die wahre immanente Philosophie eine reine einfache, ruhende, freie Einheit setzen. Unser Denken kann weder sie selbst, noch ihre Ruhe, noch ihre Freiheit, erfassen und begreifen. Wir können diese Einheit nur leicht streifen und müssen auf immanentem Gebiete mit einer Totalität individueller, mit strengster Nothwendigkeit sich entwickelnder Willen beginnen.

Der individuelle Wille ist eine Thatsache des inneren Bewußtseins, die vom Bewußtsein anderer Dinge zu jeder Zeit bestätigt wird. Ingleichen lehrt die Erfahrung immer und immer wieder den dynamischen Zusammenhang aller individuellen Willen. Dieser findet seine volle Erklärung in der vorweltlichen Einheit. Diese Einheit erklärt ferner durchaus genügend die Zweckmäßigkeit in der ganzen Natur und befreit von der verführerischen, einschmeichelnden, aber grundlosen Teleologie: das Grab einer redlichen Naturforschung.

Die Gefährlichkeit der Annahme eines mit höchster Weisheit begabten Weltbildners einsehend, bekämpfte der alte **Kant** schonungslos die Teleologie und vernichtete sie für jeden Einsichtigen. Die Zweckmäßigkeit eines jeden Organismus ferner beruht auf der Einheit des in ihm erscheinenden individuellen Willens, wie **Schopenhauer** vortrefflich ausgeführt hat. Eine Beurtheilung der Welt nach Endursachen ist nur insofern statthaft, als sich aus den wirkenden Ursachen (causae efficientes) eine gewisse Richtung ergiebt, gleichsam ein Punkt, in welchem sie in der Zukunft zusammenfließen werden. Doch ist bei Bestimmung solcher Punkte die größte Vorsicht nöthig, denn dem Irrthum ist dabei Thor und Thüre geöffnet. Die erste Bewegung der vorweltlichen Einheit, ihr Zerfall in die Vielheit, hat alle folgenden Bewegungen bestimmt, denn jede Bewegung ist nur die modificirte Fortsetzung einer vergangenen.

Eine zweite, untergeordnete, jetzt noch bestehen sollende Einheit, welche so unhaltbar und unbegründet ist wie eine jetzt noch bestehende einfache Einheit in, über oder hinter der Welt, ist die **Gattung**. Es ist die höchste Zeit, daß dieser Begriff aufhört, seinen Unfug in der Wissenschaft zu treiben, und daß er schonungslos ausgewiesen wird. **Schopenhauer**, als reiner Metaphysiker, mußte ihn, wie die Naturkräfte, deren „geistermäßige Allgegenwart" ihm imponirte, so recht von Herzen und mit offenen Armen willkommen heißen, und wollen wir jetzt sehen, wie er ihn verwandte.

Sehen wir vor Allem davon ab, daß die Objektivation den Einen Willen nicht trifft; denn sonst ist eine Untersuchung von vorn herein ganz ausgeschlossen. Denken wir uns also eine reale Objektivation. Sie ist ein in die Wirklichkeit getretener Willensakt des Einen Willens zum Leben. Die reale Objektivation hat keine Gestalt, kann also höchstens nur gedacht, nicht angeschaut werden; denn wird sie angeschaut, so giebt der Raum nicht **ihr** Gestalt, sondern er zieht sie erst in viele Individuen auseinander, denen er Gestalt verleiht. Wie es aber kommt, daß ich einen vor mir stehenden Löwen z. B. nur **einfach** sehe — das wissen allein die Götter! Indessen es sei! Alle lebenden Löwen seien im Grunde nur **Ein** Löwe. Wo ist nun diese Eine Objektivation Löwe? Wo hält sie sich auf? Sie ist, nach **Schopenhauer**, in jedem einzelnen Löwen

ganz enthalten; dann aber ist dies doch wieder nicht der Fall: sie ist hinter allen Löwen, mit einem Wort, sie ist überall und nirgends, oder auch die Sache ist einfach transscendent, für menschliches Denken unbegreiflich.

Nehmen wir indessen an, sie könne irgend wie mit Denken ergriffen werden, so finden wir uns sofort in einer neuen Unbegreiflichkeit; denn die Objektivation hat keine Entwicklung. Sie thront in einsamer Ruhe, bewegungslos, unveränderlich, über den entstehenden und vergehenden Individuen. Sie ist, wie Schopenhauer sagt, der Regenbogen über dem Wasserfall. Dies ist gleichfalls transscendent, denn die Natur zeigt im organischen Reich immer und immer nur werdende Organismen.

Kurz, wir mögen die Objektivation drehen und wenden wie wir wollen, wir werden ihr Wesen niemals erfassen können, so wenig wie den Einen Willen. Jeder wird einsehen, daß das eifrigste Bemühen, die Objektivation zu erkennen, ohne Erfolg bleiben muß, weil die Schopenhauer'sche Philosophie auf den reinen Anschauungen a priori, Raum und Zeit, beruht, welche nicht gestatten, dem Ding an sich Bewegung und Ausdehnung zu geben. Raum und Zeit in Kant'scher Bedeutung, Ein untheilbarer Wille, Objektivationen ohne Gestalt und Entwicklung, — alle diese Principien sind Irrthümer, von denen jeder die anderen nach sich zieht, sind ein Sumpf von Irrthümern.

Dieser ganz und gar transscendenten Objektivation entspricht nun auch die Gattung bei Schopenhauer. Er spricht von einem Leben der Gattung, von unendlicher Dauer der Gattung, im Gegensatz zur Vergänglichkeit des Einzelwesens, vom Dienstverhältniß, in dem das Individuum zur Gattung steht, von Gattungskraft u. s. w. Er sagt:

> Nicht das Individuum, sondern die Gattung allein ist es, woran der Natur gelegen ist. (W. a. W. u. V. I. 325.)

> Wir finden, daß die Natur, von der Stufe des organischen Lebens an, nur eine Absicht hat: die der Erhaltung aller Gattungen. (ib. II. 401).

Die Gattung, von der hier die Rede ist, ist also ebenso transscendent, wie die mit ihr identische Objektivation des Einen Willens auf organischem Gebiete. Was von dieser gilt, gilt auch von ihr,

und ich könnte deshalb das Thema fallen lassen, um es erst wieder in der Ethik aufzunehmen, wo die Gattung in einem besonderen Lichte erscheint. Indessen, der Begriff Gattung hat vor dem Begriff Objektivation den Vorzug, daß er ein sehr bekannter ist und von Jedem stets etwas sehr Einfaches darunter gedacht wird. Dieses Einfache durfte auch Schopenhauer nicht ignoriren und so sehen wir ihn denn, wider Willen, der Wahrheit die Ehre geben in den folgenden zwei ersten Stellen und im Schluß der dritten:

> Die Völker sind eigentlich (!) bloße Abstraktionen, die Individuen allein existiren wirklich.
> (W. a. W. u. V. II. 676.)

> Die Völker existiren bloß in abstracto: die Einzelnen sind das Reale. (Parerga I. 219.)

> Demzufolge liegt das Wesen an sich jedes Lebenden zunächst in seiner Gattung; diese hat jedoch ihr Dasein wieder nur in den Individuen. (W. a. W. u. V. II. 582.)

Letztere Stelle, im Ganzen, ist dagegen geradezu erbärmlich und schändet den Geist Schopenhauer's. Wie gewaltsam wird in ihr die existentia von der essentia getrennt. Sie ist übrigens ein beredtes Beispiel der Weise, wie sich Schopenhauer etwas zurecht zu legen verstand, was er haben mußte. — Die Wahrheit ist, daß die Gattung nichts weiter ist, als ein ganz gewöhnlicher Begriff, der vieles gleichartige oder ähnliche Reale zusammenfaßt. Wie alle Stecknadeln unter den Begriff Stecknadel fallen, so fallen alle Tiger unter den Begriff Tiger. Von der Gattung in einem anderen Sinne sprechen wollen, ist durchaus verkehrt.

Hören heute sämmtliche Tiger auf zu sein, so ist auch die Gattung Tiger hin, und der sich etwa erhaltende Begriff (wie beim Vogel Dudu) kann durch kein reales Anschauliches belegt werden. Das Einzelwesen hat sein Dasein und sein Wesen nicht von einer erträumten metaphysischen Gattung zu Lehn. Es giebt nur Individuen in der Welt und jede Mücke eines Mückenschwarms hat volle und ganze Realität.

Ich schlage also vor, daß man in der Wissenschaft nicht länger von einem Leben der Gattung, Unendlichkeit der Gattung rc. spreche, sondern sich der Gattung nur als Begriffs, ohne irgend welchen Hintergedanken, bediene.

Mit allen diesen Irrthümern steht im engsten Connex die falsche Behauptung Schopenhauer's: alle Ursachen seien Gelegenheitsursachen. Wir erinnern uns, wie gewaltsam er in der Erkenntnißtheorie zwischen die Kraft und die Wirkung die Ursache einschieben mußte, weil den Erscheinungen, als solchen, keine Realität zukommt. Dieser Fehler im Fundament erstreckt sich nun auch in die Welt als Wille.

Malebranche hatte gelehrt, daß Gott das allein Wirkende in den Dingen ist, so daß die physischen Ursachen es bloß scheinbar, causes occasionelles, seien. Dasselbe lehrte Schopenhauer, nur setzte er an die Stelle Gottes den Einen untheilbaren Willen. Natürlich mußte er die merkwürdige Uebereinstimmung hervorheben und W. a. W. u. V. I. 163/164 kann er nicht genug Worte des Lobes für Malebranche finden.

> Ja, ich muß es bewundern, wie Malebranche, gänzlich befangen in den positiven Dogmen, welche ihm sein Zeitalter unwiderstehlich aufzwang, dennoch, in solchen Banden, unter solcher Last, so glücklich, so richtig die Wahrheit traf und sie mit eben jenen Dogmen, wenigstens mit der Sprache derselben, zu vereinigen wußte.

> Allerdings hat Malebranche Recht: jede natürliche Ursache giebt nur Gelegenheit, Anlaß zur Erscheinung jenes einen und untheilbaren Willens.

Diese Erscheinung des Einen Willens erinnert lebhaft an die Erscheinung Jehovah's auf dem Berge Sinai und im feurigen Dornbusch.

Und nun lese man das wahrhaft haarsträubende Beispiel W. a. W. u. V. I. 160/161. Man glaubt zu träumen. Die einfachen Wirkungen, welche aus der Natur des Eisens, des Kupfers, des Zinks, des Sauerstoffs u. s. w., dieser unorganischen Individuen von einem ganz bestimmten Charakter und mit wechselnden Zuständen, fließen, werden zu Erscheinungen der Schwere, der Undurchdringlichkeit, des Galvanismus, des Chemismus u. s. w., welche Kräfte allesammt hinter der Welt liegen und sich der Einen Materie abwechselnd bemächtigen sollen, gewaltsam gemacht.

Wie wir oben gesehen haben, theilte Schopenhauer die Ursachen in: Ursachen im engsten Sinne, Reize und Motive. Sie sind sämmtlich wirkende Ursachen, aber als solche nur Gelegenheitsursachen. Nebenher laufen dann noch die Endursachen, welche er, obgleich er die Teleologie, wie Kant, verwirft, dennoch erklärt:

> als Motive, welche auf ein Wesen wirken, von welchem sie nicht erkannt werden. (W. a. W. u. V. II. 379.)

> Die wirkende Ursache (causa efficiens) ist die, wodurch Etwas ist, die Endursache (causa finalis) die, weshalb es ist. (ib. 378.)

> In der That können wir eine Endursache uns nicht anders deutlich denken, denn als einen beabsichtigten Zweck, d. i. ein Motiv. (379.)

Hiergegen lege ich Verwahrung ein. Nur der Mensch kann nach Endursachen, die Kant sehr hübsch ideale Ursachen genannt hat, handeln, und diese sind, im Grunde genommen, wieder nur wirkende Ursachen, kurz, in der Welt giebt es nur wirkende Ursachen. Jede Bewegung ist nur eine Folge einer vorhergegangenen Bewegung und sämmtliche Bewegungen sind somit auf eine erste Bewegung, die wir nicht zu begreifen im Stande sind (Zerfall der Einheit in Individuen, erster Impuls) zurückzuführen. Als regulatives Princip, wie Kant vortrefflich sagte, ist die Teleologie von großem Nutzen; aber man darf sich dieses Princips nur mit äußerster Behutsamkeit bedienen.

Es giebt — ich wiederhole es — nur wirkende Ursachen in der Welt und zwar wirkt Ding an sich direkt auf Ding an sich.

Den Begriff Gelegenheitsursache lasse ich nur für Das gelten, was man im gewöhnlichen Leben unschuldige Ursache nennt.

Ich habe ferner zu rügen, daß Schopenhauer nicht die Willensqualitäten (Charaktereigenschaften, Charakterzüge) von den Zuständen des Willens sonderte. Wie Spinoza (Ethices pars III) warf er beides kunterbunt durcheinander. Zorn, Furcht, Haß, Liebe, Trauer, Freude, Schadenfreude u. s. w. stehen neben Grausamkeit, Neid, Hartherzigkeit, Ungerechtigkeit u. s. w.

Diese Unterlassungssünde hatte üble Folgen, die namentlich in der Aesthetik, bei Behandlung der Musik, hervortraten; denn

die Musik beruht lediglich auf den Zuständen des menschlichen Willens.

Schopenhauer's Eintheilung der Natur ist, wie ich gezeigt habe, durch und durch fehlerhaft, weil er den Erscheinungen keine Realität zusprechen durfte. Die Erscheinungen sind ausgedehnt, entstehen, vergehen, bewegen sich, wirken auf einander, ganz so, wie die Beobachtung es täglich lehrt, — aber sie sind nur das Produkt des Subjekts, aus eigenen Mitteln, mit Hülfe seiner zwei Zauber-Linsen Raum und Zeit. Hinter den Erscheinungen thront, in ewiger Ruhe, der Eine und untheilbare Wille, welcher ein bewegungsloser Punkt ist, aber dennoch, auf völlig unbegreifliche Weise, das in der Welt Wirkende, sich in ihr Manifestirende sein soll!

Wie mußten den großen Mann diese selbstgeschmiedeten Ketten beengen und drücken. Kein Wunder, daß sein Geist sie oft abschüttelte, um frei athmen zu können. Aber welchen Anblick bietet uns dann Schopenhauer! Vergessen ist die Idealität des Raumes und der Zeit, vergessen ist, daß das Individuum und die Objektivation den Einen Willen nicht treffen, vergessen ist, daß die Ursachen nur Gelegenheitsursachen sind, vergessen ist die Kritik der reinen Vernunft und die Welt als Vorstellung: er nimmt die Erscheinungen einfach für Dinge an sich, ausgebreitet im realen Raume und in der realen Zeit.

Am auffälligsten tritt dieses Verfahren in den Abschnitten: Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur (Parerga II. 109—189) und Vergleichende Anatomie (Wille in der Natur) hervor. Im ersteren beginnt Schopenhauer mit dem leuchtenden Urnebel der Laplace'schen Kosmogonie und endigt mit der heutigen Welt. Es wird ausführlich dargethan, wie der Wille zum Leben sich „allmählich", „nach und nach", „nach angemessenen Pausen" objektivirte, eine Stufe nach der anderen aus sich hervorbrachte, bis der Mensch die große Kette der gewaltigen Revolutionen abschloß und auf die Bühne trat. Hie und da regt sich zwar sein Gewissen und es wird nebenbei bemerkt, im Grunde genommen sei die ganze Ausführung nur Spaß, es sei ja kein erkennendes Subjekt dagewesen, um die Vorgänge wahrzunehmen, — die Wahrheit jedoch behält den Sieg und der idealistische Philosoph muß zugeben:

> daß alle geschilderten physischen, kosmogonischen, chemischen und geologischen Vorgänge, da sie nothwendig, als Bedingungen, dem Eintritt eines Bewußtseins lange vorher gehen mußten, auch vor diesem Eintritt, also außerhalb eines Bewußtseins, existirten. (Seite 150.)

Aber wie beredt ist dieser Kampf des Kant'schen Idealisten mit der realen Entwicklung. Wie erbarmenerregend windet sich der große Mann, um die reale Entwicklung, die er zugestehen muß, mit der idealen Zeit, an die er sich mit Recht klammert, in Einklang zu bringen. Aber es ging nicht, weil er glaubte, daß die Zeit eine reine unendliche Anschauung a priori sei.

Der andere Abschnitt ist noch interessanter, weil Schopenhauer darin die großartige Descendenztheorie de Lamarck's angreift, aus welcher bekanntlich der Darwinismus hervorgegangen ist.

Natürlich findet sie keine Gnade vor seinen Augen. Er belächelt mitleidig die Annahme de Lamarck's, daß die Arten allmählich, im Laufe der Zeit und durch die fortgesetzte Generation entstanden seien und legt den „genialen, absurden Irrthum" dem zurückgebliebenen Zustand der Metaphysik in Frankreich zur Last:

> Daher konnte de Lamarck seine Konstruction der Wesen nicht anders denken, als in der Zeit, durch Succession. (S. 42.)

Man würde übrigens auch hier irren, wenn man glaubte, Schopenhauer sei bei seiner Ansicht stehen geblieben. Schon oben haben wir gesehen, daß er die reale Entwicklung anerkennen mußte. S. 163 des betreffenden Abschnitts beschäftigt er sich nun ganz ernstlich mit einer Entstehung der Arten durch reale Succession.

> Ihre Entstehung (nämlich der Arten der höheren Thiere) kann nur gedacht werden als generatio in utero heterogeneo, folglich so, daß aus dem Uterus, oder vielmehr dem Ei, eines besonders begünstigten thierischen Paares, nachdem die durch irgend etwas gehemmte Lebenskraft seiner Species gerade in ihm sich angehäuft und abnorm erhöht hatte, nunmehr ein Mal, zur glücklichen Stunde, beim rechten Stande der Planeten und dem Zusammentreffen aller günstigen atmosphärischen, tellurischen und astralischen Einflüsse, ausnahmsweise nicht mehr seines Gleichen, sondern die ihm zunächst verwandte, jedoch eine Stufe höher stehende Gestalt

hervorgegangen wäre; so daß dieses Paar, dieses Mal, nicht ein bloßes Individuum, sondern eine Species erzeugt hätte.

Die entgegengesetztesten Ansichten liegen, wie Lämmer auf der Weide, friedlich neben einander in den Werken Schopenhauer's: oft trennt sie nur ein Raum von wenigen Seiten.

Die in der Erkenntnißtheorie verleugnete reale Bewegung und die verworfene Individualität traten, wie beleidigte Geister, von denen unsere Märchen erzählen, in Schopenhauer's Welt als Wille und machten die geniale, unsterbliche Conception, daß Alles, was Leben hat, Wille sei, in der Ausführung zu einer Karikatur und Fratze. Vergebens suchte Schopenhauer die Geister zu beschwören: das Zauberwort, daß der Raum ein Punkt, die Zeit eine Verbindung a posteriori der Vernunft sei, war ihm versagt.

Und weiter zogen die unversöhnten Geister, um seine Aesthetik und seine Ethik zu vergiften.

Aesthetik.

Eine gefaßte Hypothese giebt uns Luchs-
augen für alles sie Bestätigende und macht
uns blind für alles ihr Widersprechende.
Schopenhauer.

Schopenhauer's Aesthetik ist begründet:

1) auf den transscendenten Objektivationen des Willens zum Leben,
2) auf dem vom Willen gänzlich gesonderten Intellekt (reines, willenloses Subjekt des Erkennens),
3) auf die Eintheilung der Natur in physikalische Kräfte und Gattungen,

und erhellt schon hieraus hinlänglich, daß sie fehlerhaft ist. Wir werden indessen sehen, daß er sehr oft diese Grundlegung vergißt und sich auf realen Boden stellt, wo er dann meistens das Richtige erkennt. Ueber alles Lob erhaben, jeden Freund der Natur und Kunst tief ergreifend, sind aber seine Schilderungen der aesthetischen Freude, die laut verkündigen, daß er die überwältigende Macht des Schönen voll und ganz und oft an sich erfahren hat und ein hochbegnadeter Geist gewesen ist.

Die uns bekannten Objektivationen des Einen Willens zum Leben nehmen, in der Aesthetik Schopenhauer's, den Namen Ideen an, und zwar sollen sie die Ideen Plato's sein, was wir später untersuchen werden. Schon in der Welt als Wille heißt es:

> Die Stufen der Objektivation des Willens sind nichts Anderes als Platon's Ideen. (W. a. W. u. V. I. 154.)

Durch die Kritik der Objektivationen könnte ich mich nun der Ideenlehre für überhoben halten; ich will sie jedoch nicht unterlassen, da Schopenhauer in der Aesthetik genöthigt ist, auf die Natur der Objektivation viel spezieller einzugehen als in seiner Physik. Er sagt:

> Die Platon'sche Idee ist nothwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorstellung, und eben dadurch, aber auch nur dadurch, vom Ding an sich verschieden. Sie hat bloß die untergeordneten

Formen der Erscheinungen, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt. Die dieser untergeordneten Formen (deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist), sind es, welche die Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl, in Beziehung auf die Idee, völlig gleichgültig ist. (W. a. W. u. V. I. 206.)

Was ist diese erste Form der Erscheinungen, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt? Hat sich Schopenhauer wirklich Etwas dabei gedacht? Oder haben wir nur eine völlig sinnlose Phrase vor uns, eine verwegene Zusammenstellung von bloßen Worten? So ist es in der That:

Denn eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.

(Goethe.)

Es giebt nur reale Dinge an sich; sie werden zu Objekten, wenn sie durch die Formen eines Subjekts gegangen sind. Diese ihre Spiegelung in einem Subjekt ist ihr Objektsein für ein Subjekt: das Objektsein von den subjektiven Formen, Raum, Zeit und Materie, trennen wollen, ist einfach nicht möglich. Versuche ich es dennoch in Gedanken, so komme ich zu keinem anderen Resultate, als daß ich, als Individuum, nicht identisch bin mit den Objekten, oder mit anderen Worten, ich erkenne einfach, daß es vom Subjekt unabhängige Dinge an sich giebt.

Objektsein für ein Subjekt besagt also nichts Anderes, als Eingegangensein in die Formen eines Subjekts, und ein Objektsein für ein Subjekt ohne die untergeordneten Formen der Erscheinung ist sinnlos. Q. e. d.

Hören wir jetzt, wie Schopenhauer das Objektsein für ein Subjekt an Beispielen erläutert.

Wann die Wolken ziehen, sind die Figuren, welche sie bilden, [...] nicht wesentlich, sind für sie gleichgültig: aber daß sie als [...]er Dunst, vom Stoß des Windes zusammengepreßt, weg- [...] ausgedehnt, zerrissen werden: dies ist ihre Natur, ist

das Wesen der Kräfte, die sich in ihnen objektiviren, ist die Idee: nur für den individuellen Beobachter sind die jedesmaligen Figuren. — — — —

Dem Bach, der über Steine abwärts rollt, sind die Strudel, Wellen, Schaumgebilde, die er sehen läßt, gleichgültig und unwesentlich: daß er der Schwere folgt, sich als unelastische, gänzlich verschiebbare, formlose, durchsichtige Flüssigkeit verhält, dies ist sein Wesen. (W. a. W. u. V. I. 214.)

Die Beispiele sind insofern glücklich gewählt, als zum Wesen der Dünste und Flüssigkeiten eine bestimmte Form nicht gehört. Aber beweisen sie irgendwie das fragliche Objektsein für ein Subjekt? Durchaus nicht. Ich kann den elastischen Dunst und die durchsichtige Flüssigkeit überhaupt nur wahrnehmen, wenn sie in die Formen des Subjekts eingegangen, d. i. wenn sie irgend wie ausgedehnt und irgend wie materiell sind. Durch das bloße dürftige Bewußtsein des Künstlers, daß er nicht die Wolke, nicht der Bach ist, erkennt er doch nie und nimmer das Wesen des Wassers und des Dunstes. Er erkennt es immer nur in Formen und giebt es wieder in Formen.

Ich frage im Allgemeinen jeden denkenden Menschen, ob ein Ding anders für ihn vorstellbar ist, denn als Objekt, d. h. als räumlich und materiell, und frage im Besonderen jeden Landschaftsmaler, ob er, bei der Darstellung einer Eiche z. B., von dem, etwa durch wunderbare Eingebung erkannten raumlosen und immateriellen Wesen der Idee Eiche ausgeht, oder ob er lediglich beabsichtigt, die wahrgenommene Form und Farbe des Stammes, der Blätter, der Zweige, in gewisser Weise wiederzugeben? Den Unterschied im innersten Wesen zwischen einer Buche und einer Eiche hat noch Niemand erfaßt; dieser Unterschied aber, wie er sich im Aeußeren ausdrückt, also in Raum und Materie, ist der Anhaltspunkt für die Phantasie des Künstlers.

Die erste und allgemeinste Form der Vorstellung, die des Objektseins für ein Subjekt, ist also, ich wiederhole es, nichts Anderes, als das Eingegangensein in die Formen des Subjekts, nichts von ihnen Getrenntes und Selbständiges.

Schopenhauer konnte auch bei der grundlosen Behauptung

Formen der Erscheinungen, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die *erste und allgemeinste Form* hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des *Objektseins für ein Subjekt*. Die dieser untergeordneten Formen (deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist), sind es, welche die Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl, in Beziehung auf die Idee, völlig gleichgültig ist.
(W. a. W. u. V. I. 206.)

Was ist diese *erste* Form der Erscheinungen, die der Vorstellung überhaupt, des *Objektseins für ein Subjekt*? Hat sich *Schopenhauer* wirklich Etwas dabei gedacht? Oder haben wir nur eine völlig sinnlose Phrase vor uns, eine verwegene Zusammenstellung von bloßen Worten? So ist es in der That:

Denn eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.
(*Goethe*.)

Es giebt nur reale Dinge an sich; sie werden zu Objekten, wenn sie durch die *Formen* eines Subjekts gegangen sind. Diese ihre Spiegelung in einem Subjekt ist ihr Objektsein für ein Subjekt: das Objektsein von den subjektiven Formen, Raum, Zeit und Materie, trennen wollen, ist einfach nicht möglich. Versuche ich es dennoch in Gedanken, so komme ich zu keinem anderen Resultate, als daß ich, als Individuum, *nicht identisch* bin mit den Objekten, oder mit anderen Worten, ich erkenne einfach, daß es vom Subjekt unabhängige Dinge an sich giebt.

Objektsein für ein Subjekt besagt also nichts Anderes, als *Eingegangensein* in die Formen eines Subjekts, und ein Objektsein für ein Subjekt *ohne* die untergeordneten Formen der Erscheinung ist sinnlos. Q. e. d.

Hören wir jetzt, wie *Schopenhauer* das Objektsein für ein Subjekt an Beispielen erläutert.

Wann die Wolken ziehen, sind die Figuren, welche sie bilden, ihnen nicht wesentlich, sind für sie gleichgültig: aber daß sie als elastischer Dunst, vom Stoß des Windes zusammengepreßt, weggetrieben, ausgedehnt, zerrissen werden: dies ist ihre Natur, ist

das Wesen der Kräfte, die sich in ihnen objektiviren, ist die Idee: nur für den individuellen Beobachter sind die jedesmaligen Figuren. — — — —

Dem Bach, der über Steine abwärts rollt, sind die Strubel, Wellen, Schaumgebilde, die er sehen läßt, gleichgültig und unwesentlich: daß er der Schwere folgt, sich als unelastische, gänzlich verschiebbare, formlose, durchsichtige Flüssigkeit verhält, dies ist sein Wesen. (W. a. W. u. V. I. 214.)

Die Beispiele sind insofern glücklich gewählt, als zum Wesen der Dünste und Flüssigkeiten eine bestimmte Form nicht gehört. Aber beweisen sie irgendwie das fragliche Objektsein für ein Subjekt? Durchaus nicht. Ich kann den elastischen Dunst und die durchsichtige Flüssigkeit überhaupt nur wahrnehmen, wenn sie in die Formen des Subjekts eingegangen, d. i. wenn sie irgend wie ausgedehnt und irgend wie materiell sind. Durch das bloße dürftige Bewußtsein des Künstlers, daß er nicht die Wolke, nicht der Bach ist, erkennt er doch nie und nimmer das Wesen des Wassers und des Dunstes. Er erkennt es immer nur in Formen und giebt es wieder in Formen.

Ich frage im Allgemeinen jeden denkenden Menschen, ob ein Ding anders für ihn vorstellbar ist, denn als Objekt, d. h. als räumlich und materiell, und frage im Besonderen jeden Landschaftsmaler, ob er, bei der Darstellung einer Eiche z. B., von dem, etwa durch wunderbare Eingebung erkannten raumlosen und immateriellen Wesen der Idee Eiche ausgeht, oder ob er lediglich beabsichtigt, die wahrgenommene Form und Farbe des Stammes, der Blätter, der Zweige, in gewisser Weise wiederzugeben? Den Unterschied im innersten Wesen zwischen einer Buche und einer Eiche hat noch Niemand erfaßt; dieser Unterschied aber, wie er sich im Aeußeren ausdrückt, also in Raum und Materie, ist der Anhaltspunkt für die Phantasie des Künstlers.

Die erste und allgemeinste Form der Vorstellung, die des Objektseins für ein Subjekt, ist also, ich wiederhole es, nichts Anderes, als das Eingegangensein in die Formen des Subjekts, nichts von ihnen Getrenntes und Selbständiges.

Schopenhauer konnte auch bei der grundlosen Behauptung

nicht stehen bleiben. Schon das angeführte Beispiel des Bachs schließt mit den Worten:

> dies ist sein Wesen, dies ist, wenn anschaulich erkannt, die Idee.

woran ich noch folgende Stellen knüpfe:

> Die Erkenntniß der Idee ist nothwendig anschaulich, nicht abstrakt. (W. a. W. u. V. I. 219.)

> Die Idee des Menschen vollständig ausgedrückt in der angeschauten Form. (ib. 260.)

> Die Ideen sind wesentlich ein Anschauliches. (ib. II. 464.)

> Die Platonischen Ideen lassen sich allenfalls beschreiben als Normal-Anschauungen, die nicht nur, wie die mathematischen, für das Formale, sondern auch für das Materiale der vollständigen Vorstellungen gültig wären, also vollständige Vorstellungen. (4fache W. 127.)

und die außerordentlich charakteristische Stelle:

> Die Idee ist der Wurzelpunkt aller dieser Relationen und dadurch die vollständige und vollkommene Erscheinung .... Sogar Form und Farbe, welche, in der anschauenden Auffassung der Idee, das Unmittelbare sind, gehören im Grunde (!) nicht dieser an, sondern sind nur das Medium ihres Ausdrucks; da ihr, genau genommen (!) der Raum so fremd ist, wie die Zeit. (W. a. W. u. V. II. 415.)

Ich habe hierzu Nichts zu bemerken!

Jetzt wollen wir Schopenhauer auf anderen, ebenso seltsamen Schleichwegen begleiten.

> Die Vielheit der Individuen ist durch Zeit und Raum, das Entstehen und Vergehen durch Causalität allein vorstellbar, in welchen Formen allen wir nur die verschiedenen Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkennen, der das letzte Princip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorstellung, wie sie in die Erkenntniß des Individuums als solchen

fällt, ist. Die Idee geht hingegen in dieses Prinzip nicht ein: daher ihr weder Vielheit, noch Wechsel zukommt.

(W. a. W. u. V. I. 199.)

Wie fein führt er hier nur die Vielheit und den Wechsel auf Zeit und Raum zurück und läßt die Gestalt aus dem Spiele. Ferner:

Das reine Subjekt der Erkenntniß und sein Correlat, die Idee, sind aus allen jenen Formen des Satzes vom Grunde herausgetreten: die Zeit, der Ort, das Individuum, welches erkennt, und das Individuum, welches erkannt wird, haben für sie keine Bedeutung. (ib. 211.)

Der Ort, wie fein! Von der Gestalt ist nicht die Rede. Es ist allerdings einerlei, ob ich einen und denselben Chinesen in Hongkong oder in Paris oder in London sehe, aber die immaterielle gestaltlose Idee eines Chinesen kann ich weder in Hongkong, noch irgendwo in der Welt erblicken.

Die Auffassung einer Idee erfordert, daß ich bei Betrachtung eines Objekts, wirklich von seiner Stelle, in Raum und Zeit, und dadurch von seiner Individualität, abstrahire.

(Parerga II. 449.)

Im ersten Theile dieses Satzes spielt Schopenhauer geradezu mit Raum und Zeit. Die Idee, als Aeußeres, muß räumlich sein, die Idee, als tiefstes Inneres, insofern es zugänglich ist, kann sich nur durch Succession offenbaren. Hierauf beruht ja der große Unterschied zwischen den bildenden Künsten und der Musik und Poesie. Er klammert sich an die Stelle in Raum und Zeit, wo doch nur von Gestalt und realer Succession die Rede sein kann. — Der zweite Theil der Stelle ist dagegen völlig falsch und absurd. Die Individualität, die wir als etwas durch und durch Reales kennen lernten, zu dessen Erkenntniß uns ja nur die subjektiven Formen gegeben wurden, soll von der Stelle in Raum und Zeit abhängen. Unverzeihliche Logik!

Gehen wir weiter!

Nicht allein der Zeit, sondern auch dem Raum ist die Idee enthoben: denn nicht die mir vorschwebende räumliche Gestalt,

sondern der Ausdruck, die reine Bedeutung, ihr innerstes Wesen, das sich mir aufschließt und mich anspricht ist eigentlich (!) die Idee und kann ganz das Selbe sein, bei großem Unterschied der räumlichen Verhältnisse der Gestalt.

(W. a. W. u. V. I. 247.)

In diesem Satze spiegelt sich ein confuses Denken. Das Aeußere der Idee muß vom Innern derselben, wie ich bereits sagte, gesondert werden. Der individuelle Wille, die Idee, geht in die Verstandesformen Raum und Materie ein und wird zum Objekt. Nehmen wir einen Menschen zum Beispiel, so steht jetzt ein Objekt von bestimmter Gestalt, bestimmter Haut-, Haar- und Augenfarbe vor mir — mit einem Worte: ich habe sein Aeußeres. In dieses Aeußere scheint das innere Wesen des Menschen in bestimmter Weise herein. Es offenbart sich an der Gestalt. Die Gestalt ist seine nicht von ihm zu trennende Grundlage. Denken wir uns zwei Menschen von gleicher Herzensgüte, so ist allerdings gleichgültig, ob „der Unterschied der räumlichen Verhältnisse" ein großer oder kleiner ist, ob der Eine ein Vollmonds-, der Andere ein reines griechisches Gesicht hat. Die Gesichtszüge Beider werden wohlwollend sein, in den Augen Beider wird das milde Licht freundlicher Güte strahlen. Aber kann ich denn ihren Leib wegdenken und das Wohlwollen und die Herzensgüte allein anschauen? Immer sind es die Augen, die strahlen, immer die Gesichtszüge, in denen sich das Wohlwollen ausdrückt.

Von diesem Aeußern und Hereinscheinen des Innern ist nun das reine Innere total verschieden. Es giebt nur ein Versenken des Menschen in das Innere, nämlich in sein eigenes. Taucht der Mensch in die eigene Tiefe hinab, so wird, wie wir wissen, der Verstand ausgehängt. Von einem Objektsein für ein Subjekt kann jetzt gar nicht mehr die Rede sein. Wir haben den innersten Kern unseres Wesens unmittelbar im Selbstbewußtsein. Hier erfaßt der Mensch unmittelbar Bosheit, Verruchtheit, Edelmuth, Tapferkeit, Neid, Barmherzigkeit u. s. w., die Willensqualitäten, und Freude, Trauer, Liebe, Haß, Frieden 2c., die Zustände des Willens. Diesen Weg in's Innere schlagen Dichter und Tonkünstler ein, und da der Kern ihres Wesens Wille zum Leben ist, wie der aller anderen Menschen, so haben sie, unterstützt von ihren objektiven Beobachtungen in der Welt, die Fähigkeit, ihrem Willen vorüber-

gehend die individuelle Qualität eines von ihnen verschiedenen Charakters zu geben und dessen Zustände zu empfinden. Shakespeare's Herz hat gewiß, beim Dichten des Richard III., so düster frohlockt, wie das Herz des lebenden Bösewichtes, und hat alle Qualen der Desdemona gleichfalls empfunden.

Und trotzdem ist die Macht der anschaulichen Erkenntniß so groß, daß geniale Poeten und Tonkünstler, die es also mit dem gestaltlosen innersten Wesen des Willens zu thun haben, stets umwogt sind von Gestalten und Bildern. Der echte dramatische Dichter sieht seinen Helden, unter irgend einem Phantasiebilde, leibhaftig jubeln, oder unter der Wucht der Schicksalsschläge zusammenbrechen, ebenso wie dem Componisten Gruppen seliger oder verzweifelter Menschen, unschuldige Kinderschaaren, sonnige und sturmbewegte Landschaftsbilder in selten unterbrochener Reihe, auf den Tonwellen dahingleiten.

Das Resultat dieser Untersuchung ist, daß die Ideen so unhaltbar sind, wie die Objektivationen. Ich habe die Unmöglichkeit einer ersten Form der Vorstellung, des Objektseins für ein Subjekt unabhängig von den unteren subjektiven Formen, nachgewiesen und gezeigt, daß Schopenhauer selbst schließlich bekennen mußte, die Idee sei wesentlich ein Anschauliches. Jedes Anschauliche ist eingegangen in die subjektiven Formen, ist Objekt. Die Idee ist also gleichbedeutend mit der Erscheinung des individuellen Willens und deshalb sind die Schopenhauer'sche Idee und Objekt Wechselbegriffe.

Da die Idee ein Anschauliches ist, so kann sie ferner, als solche, dem Dichter nur nebenbei und gar nicht dem Tonkünstler dienen; denn Beide haben es mit dem Willen unmittelbar zu thun. Die Idee reicht demnach für die Begründung der Aesthetik bei Schopenhauer gar nicht einmal aus. Auch habe ich oben von einem Aeußern und Innern der Idee nur im Sinne meiner Philosophie gesprochen; denn bei mir ist die Idee gleichbedeutend mit dem Einzelwillen. Die Idee, von außen aufgefaßt, ist Objekt, von innen erfaßt individueller Wille.

Ehe wir die Ideen verlassen, wollen wir kurz untersuchen, ob sie Schopenhauer mit Recht Platonische Ideen genannt hat.

Das Merkmal der Ideen bei Plato ist nicht die natürliche Ursprünglichkeit; denn auch Artefakte sind Ideen, und Plato spricht von den Ideen des Stuhls, des Tisches u. s. w. Es ist auch nicht die Anschaulichkeit, denn Plato spricht von Ideen des Guten, der Gerechtigkeit u. s. w. Die Ideen sind also zunächst Begriffe. Daneben sind sie auch die Urbilder alles Seienden, die unvergänglichen zeitlosen Urformen, von denen die realen Dinge der Welt nur mangelhafte, vergängliche Nachbilder sind. Hier ist wohl zu merken, daß Plato diese Ideen nur aus der realen Entwicklung gänzlich herausnimmt. Dem Raume enthebt er sie theilweise (Vielheit): die Gestalt, die Form läßt er ihnen.

Ferner erklärt Plato ausdrücklich (De Rep. X), daß das Vorbild der Kunst nicht die Idee, sondern das einzelne Ding sei.

Was hat nun Schopenhauer aus dieser Lehre gemacht? Er beklagt sich über die letztere Erklärung des Plato (W. a. W. u. V. I 250) und über die Begriffs- (Vernunft-) Ideen.

> Manche seiner Beispiele von Ideen und seine Erörterungen über dieselben sind bloß auf Begriffe anwendbar. (ib. 276.)

und hält sich nur an die Urformen, welche immer sind und nie werden, noch vergehen. Indessen läßt er diese Formen nicht wie sie sind, sondern modelt sie nach Bedarf um. Plato nahm sie nicht ganz aus dem Raume. Er sprach ihnen nur Vielheit, sowie Entstehen und Vergehen ab, und ließ ihnen Gestalt. Schopenhauer sagt nun:

> In diesen beiden verneinenden Bestimmungen ist aber nothwendig als Voraussetzung enthalten, daß Zeit, Raum und Causalität für sie keine Bedeutung noch Gültigkeit haben, und sie nicht in diesen da sind. (W. a. W. u. V. I. 202.)

was, in Beziehung auf den Raum, grundfalsch ist. Man sieht klar: Schopenhauer hat sich aus der Ideenlehre Plato's herausgenommen, was ihm paßte, und diesem Wenigen einen neuen Sinn untergelegt, so daß die Platonischen Ideen Schopenhauer's nicht Platonische Ideen, sondern Schopenhauer'sche heißen müssen.

Die Platonischen Ideen werden gewöhnlich als Begriffe auf-

gefaßt, und ging jedenfalls Plato bei seinen beiden Erklärungen davon aus, daß Vieles unter eine Einheit zu subsumiren ist. Dies ist jedoch nur bei Begriffen statthaft, denn jedes Einzelwesen hat volle und ganze Realität. Schopenhauer's Ausspruch:

> Die Idee ist die, vermöge der Zeit- und Raumform unserer intuitiven Apprehension, in die Vielheit zerfallene Einheit, hingegen der Begriff ist die, mittelst der Abstraktion unserer Vernunft, aus der Vielheit wiederhergestellte Einheit.
>
> (W. a. W. u. V. I. 277.)

ist nichts weiter, als eine im ersten Augenblicke blendende, aber nicht stichhaltige hohle Phrase.

Schließlich mache ich noch auf einen Widerspruch aufmerksam. W. a. W. u. V. II. 414 ist zu lesen:

> Eine so aufgefaßte Idee ist nun zwar noch nicht das Wesen des Dinges an sich selbst, eben weil sie aus der Erkenntniß bloßer Relationen hervorgegangen ist; jedoch ist sie, als das Resultat der Summe aller Relationen, der eigentliche Charakter des Dinges, und dadurch der vollständige Ausdruck des sich der Anschauung als Objekt darstellenden Wesens.

Zehn Seiten weiter steht dagegen:

> Was wir nun dergestalt erkennen, sind die Ideen der Dinge: aus diesen aber spricht jetzt eine höhere Weisheit, als die, welche von bloßen Relationen weiß.

Welche Confusion!

Wir stehen jetzt vor dem reinen, willenlosen Subjekt der Erkenntniß.

Das Verhältniß, in welches Schopenhauer den Willen zum Intellekt setzt, ist uns bekannt. Der Intellekt ist ein zum Willen Hinzugetretenes, das dem Willen völlig dienstbar ist, um ein „vielfache Bedürfnisse habendes Wesen“ zu erhalten.

> Der Intellekt ist, von Hause aus, ein saurer Arbeit obliegender Manufakturlöhnling, den sein vielfordernder Herr, der Wille vom Morgen bis in die Nacht beschäftigt hält.
>
> (Parerga II. 72.)

Die Gegenstände der Welt haben nur insofern ein Interesse

Ehe wir die Ideen verlassen, wollen wir kurz untersuchen, ob sie Schopenhauer mit Recht Platonische Ideen genannt hat.

Das Merkmal der Ideen bei Plato ist nicht die natürliche Ursprünglichkeit; denn auch Artefakte sind Ideen, und Plato spricht von den Ideen des Stuhls, des Tisches u. s. w. Es ist auch nicht die Anschaulichkeit, denn Plato spricht von Ideen des Guten, der Gerechtigkeit u. s. w. Die Ideen sind also zunächst Begriffe. Daneben sind sie auch die Urbilder alles Seienden, die unvergänglichen zeitlosen Urformen, von denen die realen Dinge der Welt nur mangelhafte, vergängliche Nachbilder sind. Hier ist wohl zu merken, daß Plato diese Ideen nur aus der realen Entwicklung gänzlich herausnimmt. Dem Raume enthebt er sie theilweise (Vielheit): die Gestalt, die Form läßt er ihnen.

Ferner erklärt Plato ausdrücklich (De Rep. X), daß das Vorbild der Kunst nicht die Idee, sondern das einzelne Ding sei.

Was hat nun Schopenhauer aus dieser Lehre gemacht? Er beklagt sich über die letztere Erklärung des Plato (W. a. W. u. V. I 250) und über die Begriffs- (Vernunft-) Ideen.

> Manche seiner Beispiele von Ideen und seine Erörterungen über dieselben sind bloß auf Begriffe anwendbar. (ib. 276.)

und hält sich nur an die Urformen, welche immer sind und nie werden, noch vergehen. Indessen läßt er diese Formen nicht wie sie sind, sondern modelt sie nach Bedarf um. Plato nahm sie nicht ganz aus dem Raume. Er sprach ihnen nur Vielheit, sowie Entstehen und Vergehen ab, und ließ ihnen Gestalt. Schopenhauer sagt nun:

> In diesen beiden verneinenden Bestimm[illegible] aber nothwendig als Voraussetzung enthalten, daß [illegible] Raum und Causalität für sie keine Bedeutung noch Gü[illegible] [illegible]ben, und sie nicht in diesen da sind. (W. a. W. [illegible] 42.)

was, in Beziehung auf den Raum, grundfals[illegible] klar: Schopenhauer hat sich aus der Ideenlehre [illegible] genommen, was ihm paßte, und diesem Wenigen ei[illegible] untergelegt, so daß die Platonischen Ideen Schopen[illegible] Platonische Ideen, sondern Schopenhauer'sche heiß[illegible]

Die Platonischen Ideen werden gewöhnlich als V[illegible]

gefaßt, und ging jedenfalls Plato bei seinen beiden Erklärungen davon aus, daß Vieles unter eine Einheit zu subsumiren ist. Dies ist jedoch nur bei Begriffen statthaft, denn jedes Einzelwesen hat volle und ganze Realität. Schopenhauer's Ausspruch:

> Die Idee ist die, vermöge der Zeit- und Raumform unserer intuitiven Apprehension, in die Vielheit zerfallene Einheit, hingegen der Begriff ist die, mittelst der Abstraktion unserer Vernunft, aus der Vielheit wiederhergestellte Einheit.
>
> (W. a. W. u. V. I. 277.)

ist nichts weiter, als eine im ersten Augenblicke blendende, aber nicht stichhaltige hohle Phrase.

Schließlich mache ich noch auf einen Widerspruch aufmerksam. W. a. W. u. V. II. 414 ist zu lesen:

> Eine so aufgefaßte Idee ist nun zwar noch nicht das Wesen des Dinges an sich selbst, eben weil sie aus der Erkenntniß bloßer Relationen hervorgegangen ist; jedoch ist sie, als das Resultat der [illegible]me aller Relationen, der eigentliche Charakter des D[illegible]b dadurch der vollständige Ausdruck des sich der A[illegible]ls Objekt [illegible]llenden Wesens.

[illegible]ehr[illegible]ter steh[illegible]:

> [illegible]in der [illegible]nen, sind die Ideen der Dinge: [illegible] sprich[illegible] höhere Weisheit, als die, welche [illegible]latio[illegible]

[illegible] von [illegible] willenlosen Subjekt der [illegible]

[illegible]enhauer den Willen zum [illegible] Intellekt ist ein zum Willen [illegible]dienstbar ist, um ein „viel-[illegible]alten.

> [illegible]in saurer Arbeit obliegen-[illegible]rdernder Herr, der Wille [illegible]t hält.
>
> (Parerga II. 7[illegible]

[illegible] insofern ein [illegible]

Ehe wir die Ideen verlassen, wollen wir kurz untersuchen, ob sie Schopenhauer mit Recht Platonische Ideen genannt hat.

Das Merkmal der Ideen bei Plato ist nicht die natürliche Ursprünglichkeit; denn auch Artefakte sind Ideen, und Plato spricht von den Ideen des Stuhls, des Tisches u. s. w. Es ist auch nicht die Anschaulichkeit, denn Plato spricht von Ideen des Guten, der Gerechtigkeit u. s. w. Die Ideen sind also zunächst Begriffe. Daneben sind sie auch die Urbilder alles Seienden, die unvergänglichen zeitlosen Urformen, von denen die realen Dinge der Welt nur mangelhafte, vergängliche Nachbilder sind. Hier ist wohl zu merken, daß Plato diese Ideen nur aus der realen Entwicklung gänzlich herausnimmt. Dem Raume enthebt er sie theilweise (Vielheit): die Gestalt, die Form läßt er ihnen.

Ferner erklärt Plato ausdrücklich (De Rep. X), daß das Vorbild der Kunst nicht die Idee, sondern das einzelne Ding sei.

Was hat nun Schopenhauer aus dieser Lehre gemacht? Er beklagt sich über die letztere Erklärung des Plato (W. a. W. u. V. I 250) und über die Begriffs- (Vernunft-) Ideen.

> Manche seiner Beispiele von Ideen und seine Erörterungen über dieselben sind bloß auf Begriffe anwendbar. (ib. 27[illegible])

und hält sich nur an die Urformen, welche immer sind und nie werden, noch vergehen. Indessen läßt er diese Formen nicht, wie sie sind, sondern modelt sie nach Bedarf um. Plato nahm sie nicht ganz aus dem Raume. Er sprach ihnen nur Vielheit, so wie Entstehen und Vergehen ab, und ließ ihnen G[illegible] Schopenhauer sagt nun:

> In diesen beiden verneinenden [illegible] ist aber n[illegible] wendig als Voraussetzung enthalte[illegible] Raum[illegible] Causalität für sie keine Bedeutung [illegible]it haben[illegible] sie nicht in diesen da sind. [illegible] V. I. 2[illegible]

was, in Beziehung auf den Raum, [illegible] klar: Schopenhauer hat sich aus der Id[illegible] genommen, was ihm paßte, und diesem [illegible] untergelegt, so daß die Platonischen Ideen [illegible] Platonische Ideen, sondern Schopenhau[illegible]

Die Platonischen Ideen werden gewöh[illegible]

gefaßt, und ging jedenfalls **Plato** bei seinen beiden Erklärungen davon aus, daß Vieles unter eine Einheit zu subsumiren ist. Dies ist jedoch nur bei Begriffen statthaft, denn jedes Einzelwesen hat volle und ganze Realität. **Schopenhauer's** Ausspruch:

> Die **Idee** ist die, vermöge der Zeit= und Raumform unserer intuitiven Apprehension, in die Vielheit zerfallene Einheit, hingegen der **Begriff** ist die, mittelst der Abstraktion unserer Vernunft, aus der Vielheit wiederhergestellte Einheit.
>
> (W. a. W. u. V. I. 277.)

ist nichts weiter, als eine im ersten Augenblicke blendende, aber nicht stichhaltige hohle Phrase.

Schließlich mache ich noch auf einen Widerspruch aufmerksam. W. a. W. u. V. II. 414 ist zu lesen:

> Eine so aufgefaßte Idee ist nun zwar noch nicht das Wesen des Dinges an sich selbst, eben weil sie aus der Erkenntniß bloßer Relationen hervorgegangen ist; jedoch ist sie, als das Resultat der **Summe aller Relationen**, der eigentliche Charakter des Dinges, und dadurch der **vollständige** Ausdruck des sich der Anschau[illegible] als Objekt darstellenden Wesens.

Zehn [illegible]iter steht dagegen:

> W[illegible]n dergestalt erkennen, sind die Ideen der Dinge: aus[illegible] spricht je[illegible] höhere Weisheit, als die, welche vo[illegible]lationen[illegible]
>
> [illegible]!

—

[illegible]etzt vo[illegible], **willenlosen** Subjekt der [illegible]

[illegible]niß, [illegible]chopenhauer den Willen zum [illegible] un[illegible] Der Intellekt ist ein zum Willen [illegible] das [illegible]öllig dienstbar ist, um ein „viel= [illegible] ha[illegible] zu erhalten.

[illegible]lle[illegible]e aus, ein saurer Arbeit obliegen= [illegible]ein vielfordernder Herr, der Wille [illegible]t beschäftigt hält.

[illegible])

[illegible] haben [illegible]nteresse

für den Willen, als sie in irgend einer Beziehung zu seinem bestimmten Charakter stehen.

> Daher erkennt denn auch die dem Willen dienende Erkenntniß von den Objekten eigentlich nichts weiter, als ihre Relationen, erkennt die Objekte nur, sofern sie zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen, mit diesen Wirkungen dasind, mit einem Wort, als einzelne Dinge.
> (W. a. W. u. V. I. 208.)

Diese Erkenntniß ist eine wesentlich mangelhafte, oberflächliche. Haben wir einem Objekt diejenige Seite abgewonnen, welche für unsere persönlichen Zwecke förderlich oder hinderlich sein kann, so lassen wir sämmtliche anderen Seiten desselben fallen: sie haben kein Interesse für uns.

> Dem Dienste des Willens bleibt nun die Erkenntniß in der Regel immer unterworfen, wie sie ja zu diesem Dienste hervorgegangen, ja dem Willen gleichsam so entsprossen ist, wie der Kopf dem Rumpf. Bei den Thieren ist diese Dienstbarkeit der Erkenntniß gar nie aufzuheben. (ib. 209.)

Dagegen (ich befinde mich noch immer ganz im Gedankengange Schopenhauer's) kann bei den Menschen eine solche Aufhebung eintreten, indem die gewöhnliche Betrachtungsart einzelner Dinge verlassen wird und der Intellekt sich zur Erkenntniß der in den einzelnen Dingen sich offenbarenden Ideen erhebt.

Wenn man auf diese Weise die Dinge aus ihren Relationen heraushebt und

> die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtsein ausfüllen läßt durch die ruhige Contemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstands, sei es eine Landschaft, ein Fels, ein Gebäude, oder was auch immer; indem man, nach einer sinnvollen deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt; — — — dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht

mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern es ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniß.
(W. a. W. u. V. I. 210.)

Hieraus erhellt, daß in der aesthetischen Contemplation der Wille gänzlich aus dem Bewußtsein eliminirt ist und der Intellekt sich völlig vom Willen, zur Führung eines selbständigen Lebens, losgerissen hat. Schopenhauer drückt dieses Verhältniß noch schärfer in dem Satze aus:

Die Idee schließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weise in sich, da solche ihre einzige Form sind: in ihr halten sich aber beide ganz das Gleichgewicht: und wie das Objekt auch hier nichts als die Vorstellung des Subjekts ist, so ist auch das Subjekt, indem es im angeschauten Gegenstande ganz aufgeht, dieser Gegenstand selbst geworden, indem das ganze Bewußtsein nichts mehr ist, als dessen deutlichstes Bild. (ib. 211.)

Es ist mit einem Worte eine mystische intellektuale Gemeinschaft.

Vom Standpunkte meiner Philosophie aus muß ich den geschilderten Vorgang verwerfen und kann nur den Ausgangspunkt richtig finden, den schon Kant gewählt hatte:

Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstands, oder eine Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen, ohne alles Interesse. (Kritik der Urtheilskraft 52.)

Die Bedingung der Möglichkeit einer aesthetischen Auffassung überhaupt ist, daß der Wille des erkennenden Subjekts in keiner interessirten Beziehung zum Objekt steht, d. h. schlechterdings kein Interesse an ihm hat, es weder begehrt, noch fürchtet. Es ist dagegen nicht nöthig, daß das Objekt aus seinen sonstigen Relationen herausgetreten sei. Ich halte die oben angeführte erste Erklärung Schopenhauer's, welche die zweite ganz aufhebt, nämlich, daß die Idee, als das Resultat der Summe aller Relationen, der eigentliche Charakter des Dinges sei, fest. In seinen Relationen offenbart sich das Wesen eines Dinges an sich am klarsten. Der Charakter eines Tigers z. B. ist zwar in seiner ruhenden Gestalt ausgedrückt, aber nur theilweise. Weit vollkommener erkenne ich ihn, wenn ich das Thier in seiner Erregtheit, namentlich im Kampf mit anderen Thieren, sehe, kurz, in seinen Relationen zu anderen Dingen.

Formen der Erscheinungen, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt. Die dieser untergeordneten Formen (deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist), sind es, welche die Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl, in Beziehung auf die Idee, völlig gleichgültig ist. (W. a. W. u. V. I. 206.)

Was ist diese erste Form der Erscheinungen, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt? Hat sich Schopenhauer wirklich Etwas dabei gedacht? Oder haben wir nur eine völlig sinnlose Phrase vor uns, eine verwegene Zusammenstellung von bloßen Worten? So ist es in der That:

Denn eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.

(Goethe.)

Es giebt nur reale Dinge an sich; sie werden zu Objekten, wenn sie durch die Formen eines Subjekts gegangen sind. Diese ihre Spiegelung in einem Subjekt ist ihr Objektsein für ein Subjekt: das Objektsein von den subjektiven Formen, Raum, Zeit und Materie, trennen wollen, ist einfach nicht möglich. Versuche ich es dennoch in Gedanken, so komme ich zu keinem anderen Resultate, als daß ich, als Individuum, nicht identisch bin mit den Objekten, oder mit anderen Worten, ich erkenne einfach, daß es vom Subjekt unabhängige Dinge an sich giebt.

Objektsein für ein Subjekt besagt also nichts Anderes, als Eingegangensein in die Formen eines Subjekts, und ein Objektsein für ein Subjekt ohne die untergeordneten Formen der Erscheinung ist sinnlos. Q. e. d.

Hören wir jetzt, wie Schopenhauer das Objektsein für ein Subjekt an Beispielen erläutert.

Wann die Wolken ziehen, sind die Figuren, welche sie bilden, ihnen nicht wesentlich, sind für sie gleichgültig: aber daß sie als elastischer Dunst, vom Stoß des Windes zusammengepreßt, weggetrieben, ausgedehnt, zerrissen werden: dies ist ihre Natur, ist

das Wesen der Kräfte, die sich in ihnen objektiviren, ist die Idee: nur für den individuellen Beobachter sind die jedesmaligen Figuren. — — — —

Dem Bach, der über Steine abwärts rollt, sind die Strudel, Wellen, Schaumgebilde, die er sehen läßt, gleichgültig und unwesentlich: daß er der Schwere folgt, sich als unelastische, gänzlich verschiebbare, formlose, durchsichtige Flüssigkeit verhält, dies ist sein Wesen. (W. a. W. u. V. I. 214.)

Die Beispiele sind insofern glücklich gewählt, als zum Wesen der Dünste und Flüssigkeiten eine bestimmte Form nicht gehört. Aber beweisen sie irgendwie das fragliche Objektsein für ein Subjekt? Durchaus nicht. Ich kann den elastischen Dunst und die durchsichtige Flüssigkeit überhaupt nur wahrnehmen, wenn sie in die Formen des Subjekts eingegangen, d. i. wenn sie irgend wie ausgedehnt und irgend wie materiell sind. Durch das bloße dürftige Bewußtsein des Künstlers, daß er nicht die Wolke, nicht der Bach ist, erkennt er doch nie und nimmer das Wesen des Wassers und des Dunstes. Er erkennt es immer nur in Formen und giebt es wieder in Formen.

Ich frage im Allgemeinen jeden denkenden Menschen, ob ein Ding anders für ihn vorstellbar ist, denn als Objekt, d. h. als räumlich und materiell, und frage im Besonderen jeden Landschaftsmaler, ob er, bei der Darstellung einer Eiche z. B., von dem, etwa durch wunderbare Eingebung erkannten raumlosen und immateriellen Wesen der Idee Eiche ausgeht, oder ob er lediglich beabsichtigt, die wahrgenommene Form und Farbe des Stammes, der Blätter, der Zweige, in gewisser Weise wiederzugeben? Den Unterschied im innersten Wesen zwischen einer Buche und einer Eiche hat noch Niemand erfaßt; dieser Unterschied aber, wie er sich im Aeußeren ausdrückt, also in Raum und Materie, ist der Anhaltspunkt für die Phantasie des Künstlers.

Die erste und allgemeinste Form der Vorstellung, die des Objektseins für ein Subjekt, ist also, ich wiederhole es, nichts Anderes, als das Eingegangensein in die Formen des Subjekts, nichts von ihnen Getrenntes und Selbständiges.

Schopenhauer konnte auch bei der grundlosen Behauptung

nicht stehen bleiben. Schon das angeführte Beispiel des Bachs schließt mit den Worten:

> dies ist sein Wesen, dies ist, wenn anschaulich erkannt, die Idee.

woran ich noch folgende Stellen knüpfe:

> Die Erkenntniß der Idee ist nothwendig anschaulich, nicht abstrakt. (W. a. W. u. V. I. 219.)

> Die Idee des Menschen vollständig ausgedrückt in der angeschauten Form. (ib. 260.)

> Die Ideen sind wesentlich ein Anschauliches. (ib. II. 464.)

> Die Platonischen Ideen lassen sich allenfalls beschreiben als Normal-Anschauungen, die nicht nur, wie die mathematischen, für das Formale, sondern auch für das Materiale der vollständigen Vorstellungen gültig wären, also vollständige Vorstellungen. (4fache W. 127.)

und die außerordentlich charakteristische Stelle:

> Die Idee ist der Wurzelpunkt aller dieser Relationen und dadurch die vollständige und vollkommene Erscheinung .... Sogar Form und Farbe, welche, in der anschauenden Auffassung der Idee, das Unmittelbare sind, gehören im Grunde (!) nicht dieser an, sondern sind nur das Medium ihres Ausdrucks; da ihr, genau genommen (!) der Raum so fremd ist, wie die Zeit. (W. a. W. u. V. II. 415.)

Ich habe hierzu Nichts zu bemerken!

Jetzt wollen wir Schopenhauer auf anderen, ebenso seltsamen Schleichwegen begleiten.

> Die Vielheit der Individuen ist durch Zeit und Raum, das Entstehen und Vergehen durch Causalität allein vorstellbar, in welchen Formen allen wir nur die verschiedenen Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkennen, der das letzte Princip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorstellung, wie sie in die Erkenntniß des Individuums als solchen

fällt, ist. Die Idee geht hingegen in dieses Prinzip nicht ein: daher ihr weder Vielheit, noch Wechsel zukommt.

(W. a. W. u. V. I. 199.)

Wie fein führt er hier nur die Vielheit und den Wechsel auf Zeit und Raum zurück und läßt die Gestalt aus dem Spiele. Ferner:

Das reine Subjekt der Erkenntniß und sein Correlat, die Idee, sind aus allen jenen Formen des Satzes vom Grunde herausgetreten: die Zeit, der Ort, das Individuum, welches erkennt, und das Individuum, welches erkannt wird, haben für sie keine Bedeutung. (ib. 211.)

Der Ort, wie fein! Von der Gestalt ist nicht die Rede. Es ist allerdings einerlei, ob ich einen und denselben Chinesen in Hongkong oder in Paris oder in London sehe, aber die immaterielle gestaltlose Idee eines Chinesen kann ich weder in Hongkong, noch irgendwo in der Welt erblicken.

Die Auffassung einer Idee erfordert, daß ich bei Betrachtung eines Objekts, wirklich von seiner Stelle, in Raum und Zeit, und dadurch von seiner Individualität, abstrahire.

(Parerga II. 449.)

Im ersten Theile dieses Satzes spielt Schopenhauer geradezu mit Raum und Zeit. Die Idee, als Aeußeres, muß räumlich sein, die Idee, als tiefstes Inneres, insofern es zugänglich ist, kann sich nur durch Succession offenbaren. Hierauf beruht ja der große Unterschied zwischen den bildenden Künsten und der Musik und Poesie. Er klammert sich an die Stelle in Raum und Zeit, wo doch nur von Gestalt und realer Succession die Rede sein kann. — Der zweite Theil der Stelle ist dagegen völlig falsch und absurd. Die Individualität, die wir als etwas durch und durch Reales kennen lernten, zu dessen Erkenntniß uns ja nur die subjektiven Formen gegeben wurden, soll von der Stelle in Raum und Zeit abhängen. Unverzeihliche Logik!

Gehen wir weiter!

Nicht allein der Zeit, sondern auch dem Raum ist die Idee enthoben: denn nicht die mir vorschwebende räumliche Gestalt,

> sondern der Ausdruck, die reine Bedeutung, ihr innerstes Wesen, das sich mir aufschließt und mich anspricht ist eigentlich (!) die Idee und kann ganz das Selbe sein, bei großem Unterschied der räumlichen Verhältnisse der Gestalt.
>
> (W. a. W. u. V. I. 247.)

In diesem Satze spiegelt sich ein confuses Denken. Das Aeußere der Idee muß vom Innern derselben, wie ich bereits sagte, gesondert werden. Der individuelle Wille, die Idee, geht in die Verstandesformen Raum und Materie ein und wird zum Objekt. Nehmen wir einen Menschen zum Beispiel, so steht jetzt ein Objekt von bestimmter Gestalt, bestimmter Haut-, Haar- und Augenfarbe vor mir — mit einem Worte: ich habe sein Aeußeres. In dieses Aeußere scheint das innere Wesen des Menschen in bestimmter Weise herein. Es offenbart sich an der Gestalt. Die Gestalt ist seine nicht von ihm zu trennende Grundlage. Denken wir uns zwei Menschen von gleicher Herzensgüte, so ist allerdings gleichgültig, ob „der Unterschied der räumlichen Verhältnisse" ein großer oder kleiner ist, ob der Eine ein Vollmonds-, der Andere ein reines griechisches Gesicht hat. Die Gesichtszüge Beider werden wohlwollend sein, in den Augen Beider wird das milde Licht freundlicher Güte strahlen. Aber kann ich denn ihren Leib wegdenken und das Wohlwollen und die Herzensgüte allein anschauen? Immer sind es die Augen, die strahlen, immer die Gesichtszüge, in denen sich das Wohlwollen ausdrückt.

Von diesem Aeußern und Hereinscheinen des Innern ist nun das reine Innere total verschieden. Es giebt nur ein Versenken des Menschen in das Innere, nämlich in sein eigenes. Taucht der Mensch in die eigene Tiefe hinab, so wird, wie wir wissen, der Verstand ausgehängt. Von einem Objektsein für ein Subjekt kann jetzt gar nicht mehr die Rede sein. Wir haben den innersten Kern unseres Wesens unmittelbar im Selbstbewußtsein. Hier erfaßt der Mensch unmittelbar Bosheit, Verruchtheit, Edelmuth, Tapferkeit, Neid, Barmherzigkeit u. s. w., die Willensqualitäten, und Freude, Trauer, Liebe, Haß, Frieden ꝛc., die Zustände des Willens. Diesen Weg in's Innere schlagen Dichter und Tonkünstler ein, und da der Kern ihres Wesens Wille zum Leben ist, wie der aller anderen Menschen, so haben sie, unterstützt von ihren objektiven Beobachtungen in der Welt, die Fähigkeit, ihrem Willen vorüber-

gehend die individuelle Qualität eines von ihnen verschiedenen Charakters zu geben und dessen Zustände zu empfinden. Shakespeare's Herz hat gewiß, beim Dichten des Richard III., so düster frohlockt, wie das Herz des lebenden Bösewichtes, und hat alle Qualen der Desdemona gleichfalls empfunden.

Und trotzdem ist die Macht der anschaulichen Erkenntniß so groß, daß geniale Poeten und Tonkünstler, die es also mit dem gestaltlosen innersten Wesen des Willens zu thun haben, stets umwogt sind von Gestalten und Bildern. Der echte dramatische Dichter sieht seinen Helden, unter irgend einem Phantasiebilde, leibhaftig jubeln, oder unter der Wucht der Schicksalsschläge zusammenbrechen, ebenso wie dem Componisten Gruppen seliger oder verzweifelter Menschen, unschuldige Kinderschaaren, sonnige und sturmbewegte Landschaftsbilder in selten unterbrochener Reihe, auf den Tonwellen dahingleiten.

Das Resultat dieser Untersuchung ist, daß die Ideen so unhaltbar sind, wie die Objektivationen. Ich habe die Unmöglichkeit einer ersten Form der Vorstellung, des Objektseins für ein Subjekt unabhängig von den unteren subjektiven Formen, nachgewiesen und gezeigt, daß Schopenhauer selbst schließlich bekennen mußte, die Idee sei wesentlich ein Anschauliches. Jedes Anschauliche ist eingegangen in die subjektiven Formen, ist Objekt. Die Idee ist also gleichbedeutend mit der Erscheinung des individuellen Willens und deshalb sind die Schopenhauer'sche Idee und Objekt Wechselbegriffe.

Da die Idee ein Anschauliches ist, so kann sie ferner, als solche, dem Dichter nur nebenbei und gar nicht dem Tonkünstler dienen; denn Beide haben es mit dem Willen unmittelbar zu thun. Die Idee reicht demnach für die Begründung der Aesthetik bei Schopenhauer gar nicht einmal aus. Auch habe ich oben von einem Aeußern und Innern der Idee nur im Sinne meiner Philosophie gesprochen; denn bei mir ist die Idee gleichbedeutend mit dem Einzelwillen. Die Idee, von außen aufgefaßt, ist Objekt, von innen erfaßt individueller Wille.

---

sondern der Ausdruck, die reine Bedeutung, ihr innerstes Wesen, das sich mir aufschließt und mich anspricht ist **eigentlich** (!) die Idee und kann ganz das Selbe sein, bei großem Unterschied der räumlichen Verhältnisse der Gestalt.

(W. a. W. u. V. I. 247.)

In diesem Satze spiegelt sich ein confuses Denken. Das Aeußere der Idee muß vom Innern derselben, wie ich bereits sagte, gesondert werden. Der **individuelle** Wille, die **Idee**, geht in die Verstandesformen Raum und Materie ein und wird zum Objekt. Nehmen wir einen Menschen zum Beispiel, so steht jetzt ein Objekt von bestimmter Gestalt, bestimmter Haut-, Haar- und Augenfarbe vor mir — mit einem Worte: ich habe sein Aeußeres. In dieses Aeußere scheint das innere Wesen des Menschen in bestimmter Weise herein. Es offenbart sich **an** der Gestalt. Die Gestalt ist seine nicht von ihm zu trennende Grundlage. Denken wir uns zwei Menschen von gleicher Herzensgüte, so ist allerdings gleichgültig, ob „der Unterschied der räumlichen Verhältnisse“ ein großer oder kleiner ist, ob der Eine ein Vollmonds-, der Andere ein reines griechisches Gesicht hat. Die Gesichtszüge Beider werden **wohlwollend** sein, in den Augen Beider wird das milde Licht freundlicher Güte strahlen. Aber kann ich denn ihren Leib wegdenken und das Wohlwollen und die Herzensgüte allein anschauen? Immer sind es die Augen, die strahlen, immer die Gesichtszüge, in denen sich das Wohlwollen ausdrückt.

Von diesem Aeußern und Hereinscheinen des Innern ist nun das reine Innere total verschieden. Es giebt nur **ein** Versenken des Menschen in das Innere, nämlich in sein eigenes. Taucht der Mensch in die eigene Tiefe hinab, so wird, wie wir wissen, der Verstand ausgehängt. Von einem Objektsein für ein Subjekt k[illegible] jetzt gar nicht mehr die Rede sein. W[illegible] haben den innersten [illegible] unseres Wesens unmittelbar im Sel[illegible] [illegible]in. Hier erf[illegible] Mensch unmittelbar Bosheit, B[illegible] [illegible]elmuth, T[illegible] Neid, Barmherzigkeit u. s. w., [illegible] **qualitä**[illegible] Freude, Trauer, Liebe, Haß, Friede [illegible] [illegible]**nde**[illegible] Diesen Weg in's Innere schlagen [illegible] [illegible]für[illegible] da der Kern ihres Wesens Wille [illegible] **anderen Menschen**, so haben sie, [illegible] Beobachtungen in der Welt, die Fäl[illegible]

gehend die individuelle Qualität eines von ihnen verschiedenen Charakters zu geben und dessen Zustände zu empfinden. *Shakespeare's* Herz hat gewiß, beim Dichten des Richard III., so düster frohlockt, wie das Herz des lebenden Bösewichtes, und hat alle Qualen der Desdemona gleichfalls empfunden.

Und trotzdem ist die Macht der anschaulichen Erkenntniß so groß, daß geniale Poeten und Tonkünstler, die es also mit dem gestaltlosen innersten Wesen des Willens zu thun haben, stets umwogt sind von *Gestalten* und *Bildern*. Der echte dramatische Dichter *sieht* seinen Helden, unter irgend einem Phantasiebilde, leibhaftig jubeln, oder unter der Wucht der Schicksalsschläge zusammenbrechen, ebenso wie dem Componisten Gruppen seliger oder verzweifelter Menschen, unschuldige Kinderschaaren, sonnige und sturmbewegte Landschaftsbilder in selten unterbrochener Reihe, auf den Tonwellen dahingleiten.

Das Resultat dieser Untersuchung ist, daß die Ideen so unhaltbar sind, wie die Objektivationen. Ich habe die Unmöglichkeit einer ersten Form der Vorstellung, des Objektseins für ein Subjekt unabhängig von den unteren subjektiven Formen, nachgewiesen und
gezeigt, [illegible] *Schopenhauer* selbst schließlich bekennen mußte, die
Idee [illegible] lich ein *Anschauliches*. Jedes Anschauliche ist
[illegible] die subjektiven Formen, ist *Objekt*. Die Idee ist
[illegible] nd mit [illegible] Erscheinung des individuellen Willens
[illegible] d [illegible] penhauer'sche Idee und *Objekt*

[illegible] de [illegible] uliches ist, so kann sie ferner, *als*
[illegible] *ebenbei und gar nicht* dem Ton-
[illegible] ; [illegible] haben es mit dem *Willen* unmittel-
[illegible] reicht demnach für die Begründung der
[illegible] er gar nicht einmal aus. Auch habe
[illegible] n und Innern der Idee nur im Sinne
[illegible] hen; denn bei mir ist die Idee gleichbe-
[illegible] *willen*. Die Idee, von *außen* aufge-
[illegible] nen erfaßt individueller Wille.

Ehe wir die Ideen verlassen, wollen wir kurz untersuchen, ob sie Schopenhauer mit Recht Platonische Ideen genannt hat.

Das Merkmal der Ideen bei Plato ist nicht die natürliche Ursprünglichkeit; denn auch Artefakte sind Ideen, und Plato spricht von den Ideen des Stuhls, des Tisches u. s. w. Es ist auch nicht die Anschaulichkeit, denn Plato spricht von Ideen des Guten, der Gerechtigkeit u. s. w. Die Ideen sind also zunächst Begriffe. Daneben sind sie auch die Urbilder alles Seienden, die unvergänglichen zeitlosen Urformen, von denen die realen Dinge der Welt nur mangelhafte, vergängliche Nachbilder sind. Hier ist wohl zu merken, daß Plato diese Ideen nur aus der realen Entwicklung gänzlich herausnimmt. Dem Raume enthebt er sie theilweise (Vielheit): die Gestalt, die Form läßt er ihnen.

Ferner erklärt Plato ausdrücklich (De Rep. X), daß das Vorbild der Kunst nicht die Idee, sondern das einzelne Ding sei.

Was hat nun Schopenhauer aus dieser Lehre gemacht? Er beklagt sich über die letztere Erklärung des Plato (W. a. W. u. V. I 250) und über die Begriffs- (Vernunft-) Ideen.

> Manche seiner Beispiele von Ideen und seine Erörterungen über dieselben sind bloß auf Begriffe anwendbar. (ib. 276.)

und hält sich nur an die Urformen, welche immer sind und nie werden, noch vergehen. Indessen läßt er diese Formen nicht wie sie sind, sondern modelt sie nach Bedarf um. Plato nahm sie nicht ganz aus dem Raume. Er sprach ihnen nur Vielheit, sowie Entstehen und Vergehen ab, und ließ ihnen Gestalt. Schopenhauer sagt nun:

> In diesen beiden verneinenden Bestimmungen ist aber nothwendig als Voraussetzung enthalten, daß Zeit, Raum und Causalität für sie keine Bedeutung noch Gültigkeit haben, und sie nicht in diesen da sind. (W. a. W. u. V. I. 202.)

was, in Beziehung auf den Raum, grundfalsch ist. Man sieht klar: Schopenhauer hat sich aus der Ideenlehre Plato's herausgenommen, was ihm paßte, und diesem Wenigen einen neuen Sinn untergelegt, so daß die Platonischen Ideen Schopenhauer's nicht Platonische Ideen, sondern Schopenhauer'sche heißen müssen.

Die Platonischen Ideen werden gewöhnlich als Begriffe auf-

gefaßt, und ging jedenfalls Plato bei seinen beiden Erklärungen davon aus, daß Vieles unter eine Einheit zu subsumiren ist. Dies ist jedoch nur bei Begriffen statthaft, denn jedes Einzelwesen hat volle und ganze Realität. Schopenhauer's Ausspruch:

> Die Idee ist die, vermöge der Zeit- und Raumform unserer intuitiven Apprehension, in die Vielheit zerfallene Einheit, hingegen der Begriff ist die, mittelst der Abstraktion unserer Vernunft, aus der Vielheit wiederhergestellte Einheit.
>
> (W. a. W. u. V. I. 277.)

ist nichts weiter, als eine im ersten Augenblicke blendende, aber nicht stichhaltige hohle Phrase.

Schließlich mache ich noch auf einen Widerspruch aufmerksam. W. a. W. u. V. II. 414 ist zu lesen:

> Eine so aufgefaßte Idee ist nun zwar noch nicht das Wesen des Dinges an sich selbst, eben weil sie aus der Erkenntniß bloßer Relationen hervorgegangen ist; jedoch ist sie, als das Resultat der Summe aller Relationen, der eigentliche Charakter des Dinges, und dadurch der vollständige Ausdruck des sich der Anschauung als Objekt darstellenden Wesens.

Zehn Seiten weiter steht dagegen:

> Was wir nun dergestalt erkennen, sind die Ideen der Dinge: aus diesen aber spricht jetzt eine höhere Weisheit, als die, welche von bloßen Relationen weiß.

Welche Confusion!

Wir stehen jetzt vor dem reinen, willenlosen Subjekt der Erkenntniß.

Das Verhältniß, in welches Schopenhauer den Willen zum Intellekt setzt, ist uns bekannt. Der Intellekt ist ein zum Willen Hinzugetretenes, das dem Willen völlig dienstbar ist, um ein „vielfache Bedürfnisse habendes Wesen" zu erhalten.

> Der Intellekt ist, von Hause aus, ein saurer Arbeit obliegender Manufakturlöhnling, den sein vielfordernder Herr, der Wille vom Morgen bis in die Nacht beschäftigt hält.
>
> (Parerga II. 72.)

Die Gegenstände der Welt haben nur insofern ein Interesse

für den Willen, als sie in irgend einer Beziehung zu seinem bestimmten Charakter stehen.

> Daher erkennt denn auch die dem Willen dienende Erkenntniß von den Objekten eigentlich nichts weiter, als ihre Relationen, erkennt die Objekte nur, sofern sie zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen, mit diesen Wirkungen dasind, mit einem Wort, als einzelne Dinge.
>
> (W. a. W. u. V. I. 208.)

Diese Erkenntniß ist eine wesentlich mangelhafte, oberflächliche. Haben wir einem Objekt diejenige Seite abgewonnen, welche für unsere persönlichen Zwecke förderlich oder hinderlich sein kann, so lassen wir sämmtliche anderen Seiten desselben fallen: sie haben kein Interesse für uns.

> Dem Dienste des Willens bleibt nun die Erkenntniß in der Regel immer unterworfen, wie sie ja zu diesem Dienste hervorgegangen, ja dem Willen gleichsam so entsprossen ist, wie der Kopf dem Rumpf. Bei den Thieren ist diese Dienstbarkeit der Erkenntniß gar nie aufzuheben. (ib. 209.)

Dagegen (ich befinde mich noch immer ganz im Gedankengange Schopenhauer's) kann bei den Menschen eine solche Aufhebung eintreten, indem die gewöhnliche Betrachtungsart einzelner Dinge verlassen wird und der Intellekt sich zur Erkenntniß der in den einzelnen Dingen sich offenbarenden Ideen erhebt.

Wenn man auf diese Weise die Dinge aus ihren Relationen heraushebt und

> die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtsein ausfüllen läßt durch die ruhige Contemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstands, sei es eine Landschaft, ein Fels, ein Gebäude, oder was auch immer; indem man, nach einer sinnvollen deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt; — — — dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht

> mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern es ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniß.
> (W. a. W. u. V. I. 210.)

Hieraus erhellt, daß in der aesthetischen Contemplation der Wille gänzlich aus dem Bewußtsein eliminirt ist und der Intellekt sich völlig vom Willen, zur Führung eines selbständigen Lebens, losgerissen hat. Schopenhauer drückt dieses Verhältniß noch schärfer in dem Satze aus:

> Die Idee schließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weise in sich, da solche ihre einzige Form sind: in ihr halten sich aber beide ganz das Gleichgewicht: und wie das Objekt auch hier nichts als die Vorstellung des Subjekts ist, so ist auch das Subjekt, indem es im angeschauten Gegenstande ganz aufgeht, dieser Gegenstand selbst geworden, indem das ganze Bewußtsein nichts mehr ist, als dessen deutlichstes Bild. (ib. 211.)

Es ist mit einem Worte eine mystische intellektuale Gemeinschaft.

Vom Standpunkte meiner Philosophie aus muß ich den geschilderten Vorgang verwerfen und kann nur den Ausgangspunkt richtig finden, den schon Kant gewählt hatte:

> Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstands, oder eine Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen, ohne alles Interesse. (Kritik der Urtheilskraft 52.)

Die Bedingung der Möglichkeit einer aesthetischen Auffassung überhaupt ist, daß der Wille des erkennenden Subjekts in keiner interessirten Beziehung zum Objekt steht, d. h. schlechterdings kein Interesse an ihm hat, es weder begehrt, noch fürchtet. Es ist dagegen nicht nöthig, daß das Objekt aus seinen sonstigen Relationen herausgetreten sei. Ich halte die oben angeführte erste Erklärung Schopenhauer's, welche die zweite ganz aufhebt, nämlich, daß die Idee, als das Resultat der Summe aller Relationen, der eigentliche Charakter des Dinges sei, fest. In seinen Relationen offenbart sich das Wesen eines Dinges an sich am klarsten. Der Charakter eines Tigers z. B. ist zwar in seiner ruhenden Gestalt ausgedrückt, aber nur theilweise. Weit vollkommener erkenne ich ihn, wenn ich das Thier in seiner Erregtheit, namentlich im Kampf mit anderen Thieren, sehe, kurz, in seinen Relationen zu anderen Dingen.

In Betreff des *willenlosen* Erkennens habe ich nun Folgendes zu sagen. Ich erinnere daran, daß der Intellekt, meiner Philosophie gemäß, nichts Anderes ist, als die Function eines Organs, also ein Theil der dem Willen wesentlichen Bewegung. Die ganze Bewegung eines Dinges ist sein Leben und ist das dem Willen wesentliche Prädicat. Wille und Leben sind nicht zu trennen, nicht einmal in Gedanken. Wo Leben ist, ist Wille, wo Wille, da ist Leben. Die Bewegung des Willens ist nun eine unbedingt rastlose. Er will immerfort das Dasein auf seine individuelle Weise, aber die gerade Richtung wird immer abgelenkt durch den Einfluß der übrigen Individuen, und jeder Lebenslauf einer höheren Individualität ist eine Linie im Zickzack. Jeder befriedigte Wunsch erzeugt einen neuen Wunsch; kann dieser nicht befriedigt werden, so entsteht sofort ein neuer neben ihm, dem, wenn er befriedigt wird, wieder ein anderer folgt. So eilt jedes Individuum, in unstillbarer Begierde nach Dasein, rast- und ruhelos weiter, herumgeworfen zwischen Befriedigung und Begierde, immer wollend, lebend, sich bewegend.

Tritt mithin während des Lebens nie ein Stillstand ein, so ist doch ein großer Unterschied zwischen den Bewegungen; nicht nur zwischen der Bewegung des einen und des anderen Individuums, sondern auch zwischen den Bewegungen eines und desselben Individuums. Kann auch kein Wesen dem allgemeinen Weltlauf voraneilen, so erfüllt es doch den Uebergang von Gegenwart zu Gegenwart mit einer verschiedenartigen Intensität des Wollens. Bald ist es leidenschaftlich erregt, bald müde, schlaff, träge.

In diesen letzteren Zuständen ist die Bewegung des Willens nach *außen* fast Null und nur die innere geht ihren stetigen Gang fort. Trotzdem liegt in solchen Zuständen kein Glück; denn der erschlaffte Wille beschäftigt sich unaufhörlich mit seinen Beziehungen zur Außenwelt, kurz, tritt aus seinen Relationen zu den Dingen, die irgend ein *Interesse* für ihn haben, nie ganz heraus.

Wie mit einem Schlage ändert sich aber das Verhältniß und der herrlichste Friede, die reinste Freude durchdringt die ruhig fließende Woge des Willens, wann das Subjekt, veranlaßt durch ein einladendes Objekt, in die aesthetische Betrachtung fällt und sich ganz *[illegible]teresselos* in das Wesen des Objekts versenkt.

Es ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros als das höchste [illegible] und als den Zustand der Götter pries; denn wir sind, für

> jenen Augenblick, des schnöden Willensdrangs entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Irion steht still.

wie Schopenhauer wunderschön sagt. (W. a. W. u. V. I. 231.) Der Wille ist nicht aus dem Bewußtsein eliminirt; im Gegentheil, sein durch den Gegenstand hervorgerufener seliger Zustand erfüllt es ganz. Der Wille ruht auch nicht: er lebt ja, folglich bewegt er sich, aber alle äußere Bewegung ist gehemmt und die innere fällt nicht in's Bewußtsein. So glaubt der Wille, er ruhe ganz, und aus dieser Täuschung entspringt seine unaussprechlich beglückende Befriedigung: ihm ist wohl wie den Göttern.

Der Intellekt an und für sich kann kein selbständiges Leben führen, wie Schopenhauer will; er empfindet weder Lust, noch Unlust, sondern durch ihn wird sich der Wille nur seiner Zustände bewußt. Es giebt nur Ein Princip und dieses Eine ist der individuelle Wille. Der Wille ist in der aesthetischen Contemplation ebenso Alles, wie im höchsten Zorn, der leidenschaftlichen Begierde. Der Unterschied liegt in seinen Zuständen allein.

Dieser glückliche Zustand des Willens in der aesthetischen Relation hat nun zwei Stufen.

Die erste ist die reine Contemplation. Das Subjekt, das sich seines Fortgangs in der Zeit nicht bewußt wird, betrachtet das aus der realen Entwicklung gleichsam herausgehobene Objekt. Das Objekt ist für das Subjekt und das Subjekt sich selbst, durch Täuschung, zeitlos. Dagegen wird das Subjekt weder zum Objekt (wie Schopenhauer lehrt), noch ist das Objekt frei von Raum und Materie. Die reine Contemplation wird am häufigsten hervorgerufen durch die Natur. Ein Blick in sie, und träfe er nur Felder, Wälder und Wiesen, erhebt sofort ein Individuum mit zarten Nerven über die schwüle Atmosphäre des gewöhnlichen Lebens. Ein Mensch von derberem Schlage wird seine persönlichen Zwecke durch einen solchen Blick schwerlich vergessen; aber ich wage zu sagen: stellt den rohesten und begehrlichsten Menschen auf das Felsenufer von Sorrento und die aesthetische Freude wird über ihn kommen wie ein schöner Traum. —

In zweiter Linie wird die aesthetische Contemplation erzeugt durch die Werke der Baukunst, Skulptur und Malerei, vorzugsweise durch monumentale Bauten und durch solche Bilder und plastische

Werke, die, als Ganzes, rasch erfaßt werden können und keine heftige Erregung ausdrücken. Sind die Figuren eines Bildes oder einer plastischen Gruppe zahlreich, oder dramatisch bewegt, so wird sich das Subjekt seiner Synthesis bewußt und dadurch selbst leicht unruhig, so daß die reine Contemplation nicht lange anhalten kann. Den Zeus von Otricoli, die Venus von Milo, die Danaide im Braccio Nuovo des Vaticans, oder eine Raphael'sche heilige Familie, kann man stundenlang betrachten, den Laokoon nicht.

Der Wille, im Zustand der reinen Contemplation, athmet so leise, wie das glatte, sonnige Meer.

Auf der zweiten Stufe wird der Wille durch einen Vorgang in der Welt, oder durch die Kunst, in entsprechende Schwingungen versetzt: es ist der Zustand der Mitempfindung, des Mitvibrirens. Wohnen wir einer erschütternden Scene in einer Familie bei, ohne unmittelbar von ihr berührt zu werden, ist sie für uns interesselos, aber interessant, so werden wir die Ausbrüche der Leidenschaft, das innige Flehen um Schonung ꝛc. in uns nachempfinden. Ebenso wirkt Poesie und Musik, jedoch viel reiner als die realen Vorgänge, und man kann sagen: bei der Contemplation hat die Natur, bei dem aesthetischen Mitgefühl die Kunst den Vorrang.

Auf dieser Stufe ist das Objekt (Willensqualitäten und Zustände, dargestellt in Worten und Tönen) dem Raum und der Materie enthoben, aber ganz in der Zeit, und Mitempfindung ist ganz Succession.

Ich muß sonach das willenlose Erkennen geradeso verwerfen, wie die Ideenlehre Schopenhauer's. Der aesthetische Zustand betrifft lediglich den Willen, der in diesem Zustand das Objekt, seinem individuellen Wesen nach, erkennt.

Hierdurch wird auch eine Schwierigkeit gelöst, welche Schopenhauer's seinem Geiste nicht entgangen ist, welche er aber nicht aus dem Wege räumen konnte.

> [illegible] ostulirten Veränderung im Subjekt und Objekt ist [illegible] edingung, nicht nur, daß die Erkenntnißkraft ihrer [illegible] ienstbarkeit entzogen und ganz sich selbst über[illegible] auch, daß sie dennoch mit ihrer ganzen [illegible] bleibe, trotzdem, daß der natürliche Sporn ihrer [illegible] rieb des Willens, jetzt fehlt.
>
> (Parerga II. 449.)

Er fügt hinzu: „Hier liegt die Schwierigkeit und an dieser die Seltenheit der Sache.“ Wäre der Wille gar nicht betheiligt, so würde überhaupt ein aesthetisches Erkennen nie möglich sein. — Die Seltenheit der Sache muß ich in Abrede stellen. Eine einigermaßen gut ausgestattete Natur versinkt leicht und oft in die äesthetische Contemplation.

Das dritte Gebrechen der Aesthetik Schopenhauer's entspringt aus der falschen Eintheilung der Natur, deren verklärte Spiegelung der Zweck aller Kunst ist. Wie wir wissen, löschte er alle besonderen Wirkungsarten der unorganischen Kräfte gewaltsam aus und erschlich sich auf diese Weise eine objektive Materie, an der sich die untersten Objektivationen des Willens offenbaren. Diese wechseln in der Aesthetik nur den Namen und heißen jetzt die untersten Ideen. Er spricht von der Idee der Schwere, der Starrheit, der Cohäsion, der Härte u. s. w. und legt der Baukunst, als schöner Kunst, keinen anderen Zweck unter, als einige von jenen Ideen zu deutlicher Anschauung zu bringen.

Ich verwerfe das Eine und das Andere. Meine Philosophie kennt nur Ideen des Eisens, Marmors u. s. w. und hat gewiß die Wahrheit auf ihrer Seite. Zweitens ist das Material eines Gebäudes nicht die Hauptsache, sondern die Form, wie ich gleich ausführen werde.

Im Reich der Pflanzen und Thiere sind die Ideen bei Schopenhauer identisch mit dem Gattungsbegriff, was ich bereits gerügt habe. Nur die höheren Thiere haben, nach Schopenhauer, hervorstechende, dem Einzelnen eigenthümliche Eigenschaften und sind „in gewissem Sinne“ besondere Ideen. Dagegen ist jeder Mensch als eine besondere Idee anzusehen.

> Der Charakter jedes einzelnen Menschen kann, sofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Species begriffen ist, als eine besondere Idee, entsprechend einem eigenthümlichen Objektivationsakt des Willens, angesehen werden.
>
> (W. a. W. u. V. I. 188.)
>
> Im Menschen tritt die Individualität mächtig hervor: ein Jeder hat einen eigenen Charakter. (W. a. W. u. V. I. 141.)

Als er diese letzteren Resultate seiner Beobachtungen zog, war sein Blick frei und klar.

Werke, die, als Ganzes, rasch erfaßt werden können und keine heftige Erregung ausdrücken. Sind die Figuren eines Bildes oder einer plastischen Gruppe zahlreich, oder dramatisch bewegt, so wird sich das Subjekt seiner Synthesis bewußt und dadurch selbst leicht unruhig, so daß die reine Contemplation nicht lange anhalten kann. Den Zeus von Otricoli, die Venus von Milo, die Danaide im Braccio Nuovo des Vaticans, oder eine Raphael'sche heilige Familie, kann man stundenlang betrachten, den Laokoon nicht.

Der Wille, im Zustand der reinen Contemplation, athmet so leise, wie das glatte, sonnige Meer.

Auf der zweiten Stufe wird der Wille durch einen Vorgang in der Welt, oder durch die Kunst, in entsprechende Schwingungen versetzt: es ist der Zustand der Mitempfindung, des Mitvibrirens. Wohnen wir einer erschütternden Scene in einer Familie bei, ohne unmittelbar von ihr berührt zu werden, ist sie für uns interesselos, aber interessant, so werden wir die Ausbrüche der Leidenschaft, das innige Flehen um Schonung 2c. in uns nachempfinden. Ebenso wirkt Poesie und Musik, jedoch viel reiner als die realen Vorgänge, und man kann sagen: bei der Contemplation hat die Natur, bei dem aesthetischen Mitgefühl die Kunst den Vorrang.

Auf dieser Stufe ist das Objekt (Willensqualitäten und Zustände, dargestellt in Worten und Tönen) dem Raum und der Materie enthoben, aber ganz in der *Zeit*, und Mitempfindung ist ganz Succession.

Ich muß sonach das willenlose Erkennen geradeso verwerfen, wie die Ideenlehre *Schopenhauer's*. Der aesthetische Zustand betrifft lediglich den *Willen*, der in diesem Zustand das Objekt, seinem individuellen Wesen nach, erkennt.

Hierdurch wird auch eine Schwierigkeit gelöst, welche *Schopenhauer's* feinem Geiste nicht entgangen ist, welche er aber nicht aus dem Wege räumen konnte.

> Zu jener postulirten Veränderung im Subjekt und Objekt ist nun aber die Bedingung, nicht nur, daß die Erkenntnißkraft ihrer ursprünglichen Dienstbarkeit entzogen und ganz sich selbst überlassen sei, sondern auch, daß sie dennoch mit ihrer *ganzen Energie* thätig bleibe, trotzdem, daß der natürliche Sporn ihrer Thätigkeit, der Antrieb des Willens, jetzt fehlt.
>
> (Parerga II. 449.)

Er fügt hinzu: „Hier liegt die Schwierigkeit und an dieser die Seltenheit der Sache." Wäre der Wille gar nicht betheiligt, so würde überhaupt ein aesthetisches Erkennen nie möglich sein. — Die Seltenheit der Sache muß ich in Abrede stellen. Eine einigermaßen gut ausgestattete Natur versinkt leicht und oft in die äesthetische Contemplation.

Das dritte Gebrechen der Aesthetik Schopenhauer's entspringt aus der falschen Eintheilung der Natur, deren verklärte Spiegelung der Zweck aller Kunst ist. Wie wir wissen, löschte er alle besonderen Wirkungsarten der unorganischen Kräfte gewaltsam aus und erschlich sich auf diese Weise eine objektive Materie, an der sich die untersten Objektivationen des Willens offenbaren. Diese wechseln in der Aesthetik nur den Namen und heißen jetzt die untersten Ideen. Er spricht von der Idee der Schwere, der Starrheit, der Cohäsion, der Härte u. s. w. und legt der Baukunst, als schöner Kunst, keinen anderen Zweck unter, als einige von jenen Ideen zu deutlicher Anschauung zu bringen.

Ich verwerfe das Eine und das Andere. Meine Philosophie kennt nur Ideen des Eisens, Marmors u. s. w. und hat gewiß die Wahrheit auf ihrer Seite. Zweitens ist das Material eines Gebäudes nicht die Hauptsache, sondern die Form, wie ich gleich ausführen werde.

Im Reich der Pflanzen und Thiere sind die Ideen bei Schopenhauer identisch mit dem Gattungsbegriff, was ich bereits gerügt habe. Nur die höheren Thiere haben, nach Schopenhauer, hervorstechende, dem Einzelnen eigenthümliche Eigenschaften und sind „in gewissem Sinne" besondere Ideen. Dagegen ist jeder Mensch als eine besondere Idee anzusehen.

> Der Charakter jedes einzelnen Menschen kann, sofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Species begriffen ist, als eine besondere Idee, entsprechend einem eigenthümlichen Objektivationsakt des Willens, angesehen werden.
>
> (W. a. W. u. V. I. 188.)
>
> Im Menschen tritt die Individualität mächtig hervor: ein Jeder hat einen eigenen Charakter. (W. a. W. u. V. I. 141.)

Als er diese letzteren Resultate seiner Beobachtungen zog, war sein Blick frei und klar.

Werke, die, als Ganzes, rasch erfaßt werden können und keine heftige Erregung ausdrücken. Sind die Figuren eines Bildes oder einer plastischen Gruppe zahlreich, oder dramatisch bewegt, so wird sich das Subjekt seiner Synthesis bewußt und dadurch selbst leicht unruhig, so daß die reine Contemplation nicht lange anhalten kann. Den Zeus von Otricoli, die Venus von Milo, die Danaide im Braccio Nuovo des Vaticans, oder eine Raphael'sche heilige Familie, kann man stundenlang betrachten, den Laokoon nicht.

Der Wille, im Zustand der reinen Contemplation, athmet so leise, wie das glatte, sonnige Meer.

Auf der zweiten Stufe wird der Wille durch einen Vorgang in der Welt, oder durch die Kunst, in entsprechende Schwingungen versetzt: es ist der Zustand der Mitempfindung, des Mitvibrirens. Wohnen wir einer erschütternden Scene in einer Familie bei, ohne unmittelbar von ihr berührt zu werden, ist sie für uns interesselos, aber interessant, so werden wir die Ausbrüche der Leidenschaft, das innige Flehen um Schonung 2c. in uns nachempfinden. Ebenso wirkt Poesie und Musik, jedoch viel reiner als die realen Vorgänge, und man kann sagen: bei der Contemplation hat die Natur, bei dem aesthetischen Mitgefühl die Kunst den Vorrang.

Auf dieser Stufe ist das Objekt (Willensqualitäten und Zustände, dargestellt in Worten und Tönen) dem Raum und der Materie enthoben, aber ganz in der Zeit, und Mitempfindung ist ganz Succession.

Ich muß sonach das willenlose Erkennen geradeso verwerfen, wie die Ideenlehre Schopenhauer's. Der aesthetische Zustand betrifft lediglich den Willen, der in diesem Zustand das Objekt, seinem individuellen Wesen nach, erkennt.

Hierdurch wird auch eine Schwierigkeit gelöst, welche Schopenhauer's seinem Geiste nicht entgangen ist, welche er aber nicht aus dem Wege räumen konnte.

> Zu jener postulirten Veränderung im Subjekt und Objekt ist nun aber die Bedingung, nicht nur, daß die Erkenntnißkraft ihrer ursprünglichen Dienstbarkeit entzogen und ganz sich selbst überlassen sei, sondern auch, daß sie dennoch mit ihrer ganzen Energie thätig bleibe, trotzdem, daß der natürliche Sporn ihrer Thätigkeit, der Antrieb des Willens, jetzt fehlt.
>
> (Parerga II. 449.)

Er fügt hinzu: „Hier liegt die Schwierigkeit und an dieser die Seltenheit der Sache.“ Wäre der Wille gar nicht betheiligt, so würde überhaupt ein aesthetisches Erkennen nie möglich sein. — Die Seltenheit der Sache muß ich in Abrede stellen. Eine einigermaßen gut ausgestattete Natur versinkt leicht und oft in die äesthetische Contemplation.

Das dritte Gebrechen der Aesthetik Schopenhauer's entspringt aus der falschen Eintheilung der Natur, deren verklärte Spiegelung der Zweck aller Kunst ist. Wie wir wissen, löschte er alle besonderen Wirkungsarten der unorganischen Kräfte gewaltsam aus und erschlich sich auf diese Weise eine objektive Materie, an der sich die untersten Objektivationen des Willens offenbaren. Diese wechseln in der Aesthetik nur den Namen und heißen jetzt die untersten Ideen. Er spricht von der Idee der Schwere, der Starrheit, der Cohäsion, der Härte u. s. w. und legt der Baukunst, als schöner Kunst, keinen anderen Zweck unter, als einige von jenen Ideen zu deutlicher Anschauung zu bringen.

Ich verwerfe das Eine und das Andere. Meine Philosophie kennt nur Ideen des Eisens, Marmors u. s. w. und hat gewiß die Wahrheit auf ihrer Seite. Zweitens ist das Material eines Gebäudes nicht die Hauptsache, sondern die Form, wie ich gleich ausführen werde.

Im Reich der Pflanzen und Thiere sind die Ideen bei Schopenhauer identisch mit dem Gattungsbegriff, was ich bereits gerügt habe. Nur die höheren Thiere haben, nach Schopenhauer, hervorstechende, dem Einzelnen eigenthümliche Eigenschaften und sind „in gewissem Sinne“ besondere Ideen. Dagegen ist jeder Mensch als eine besondere Idee anzusehen.

> Der Charakter jedes einzelnen Menschen kann, sofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Species begriffen ist, als eine besondere Idee, entsprechend einem eigenthümlichen Objektivationsakt des Willens, angesehen werden.
>
> (W. a. W. u. V. I. 188.)
>
> Im Menschen tritt die Individualität mächtig hervor: ein Jeder hat einen eigenen Charakter. (W. a. W. u. V. I. 141.)

Als er diese letzteren Resultate seiner Beobachtungen zog, war sein Blick frei und klar.

---

sondern der Ausdruck, die reine Bedeutung, ihr innerstes Wesen, das sich mir aufschließt und mich anspricht ist eigentlich (!) die Idee und kann ganz das Selbe sein, bei großem Unterschied der räumlichen Verhältnisse der Gestalt.

(W. a. W. u. V. I. 247.)

In diesem Satze spiegelt sich ein confuses Denken. Das Aeußere der Idee muß vom Innern derselben, wie ich bereits sagte, gesondert werden. Der individuelle Wille, die Idee, geht in die Verstandesformen Raum und Materie ein und wird zum Objekt. Nehmen wir einen Menschen zum Beispiel, so steht jetzt ein Objekt von bestimmter Gestalt, bestimmter Haut-, Haar- und Augenfarbe vor mir — mit einem Worte: ich habe sein Aeußeres. In dieses Aeußere scheint das innere Wesen des Menschen in bestimmter Weise herein. Es offenbart sich an der Gestalt. Die Gestalt ist seine nicht von ihm zu trennende Grundlage. Denken wir uns zwei Menschen von gleicher Herzensgüte, so ist allerdings gleichgültig, ob „der Unterschied der räumlichen Verhältnisse" ein großer oder kleiner ist, ob der Eine ein Vollmonds-, der Andere ein reines griechisches Gesicht hat. Die Gesichtszüge Beider werden wohlwollend sein, in den Augen Beider wird das milde Licht freundlicher Güte strahlen. Aber kann ich denn ihren Leib wegdenken und das Wohlwollen und die Herzensgüte allein anschauen? Immer sind es die Augen, die strahlen, immer die Gesichtszüge, in denen sich das Wohlwollen ausdrückt.

Von diesem Aeußern und Hereinscheinen des Innern ist nun das reine Innere total verschieden. Es giebt nur ein Versenken des Menschen in das Innere, nämlich in sein eigenes. Taucht der Mensch in die eigene Tiefe hinab, so wird, wie wir wissen, der Verstand ausgehängt. Von einem Objektsein für ein Subjekt kann jetzt gar nicht mehr die Rede sein. Wir haben den innersten Kern unseres Wesens unmittelbar im Selbstbewußtsein. Hier erfaßt der Mensch unmittelbar Bosheit, Verruchtheit, Edelmuth, Tapferkeit, Neid, Barmherzigkeit u. s. w., die Willensqualitäten, und Freude, Trauer, Liebe, Haß, Frieden 2c., die Zustände des Willens. Diesen Weg in's Innere schlagen Dichter und Tonkünstler ein, und da der Kern ihres Wesens Wille zum Leben ist, wie der aller anderen Menschen, so haben sie, unterstützt von ihren objektiven Beobachtungen in der Welt, die Fähigkeit, ihrem Willen vorüber-

gehend die individuelle Qualität eines von ihnen verschiedenen Charakters zu geben und dessen Zustände zu empfinden. Shakespeare's Herz hat gewiß, beim Dichten des Richard III., so düster frohlockt, wie das Herz des lebenden Bösewichtes, und hat alle Qualen der Desdemona gleichfalls empfunden.

Und trotzdem ist die Macht der anschaulichen Erkenntniß so groß, daß geniale Poeten und Tonkünstler, die es also mit dem gestaltlosen innersten Wesen des Willens zu thun haben, stets umwogt sind von Gestalten und Bildern. Der echte dramatische Dichter sieht seinen Helden, unter irgend einem Phantasiebilde, leibhaftig jubeln, oder unter der Wucht der Schicksalsschläge zusammenbrechen, ebenso wie dem Componisten Gruppen seliger oder verzweifelter Menschen, unschuldige Kinderschaaren, sonnige und sturmbewegte Landschaftsbilder in selten unterbrochener Reihe, auf den Tonwellen dahingleiten.

Das Resultat dieser Untersuchung ist, daß die Ideen so unhaltbar sind, wie die Objektivationen. Ich habe die Unmöglichkeit einer ersten Form der Vorstellung, des Objektseins für ein Subjekt unabhängig von den unteren subjektiven Formen, nachgewiesen und gezeigt, daß Schopenhauer selbst schließlich bekennen mußte, die Idee sei wesentlich ein Anschauliches. Jedes Anschauliche ist eingegangen in die subjektiven Formen, ist Objekt. Die Idee ist also gleichbedeutend mit der Erscheinung des individuellen Willens und deshalb sind die Schopenhauer'sche Idee und Objekt Wechselbegriffe.

Da die Idee ein Anschauliches ist, so kann sie ferner, als solche, dem Dichter nur nebenbei und gar nicht dem Tonkünstler dienen; denn Beide haben es mit dem Willen unmittelbar zu thun. Die Idee reicht demnach für die Begründung der Aesthetik bei Schopenhauer gar nicht einmal aus. Auch habe ich oben von einem Aeußern und Innern der Idee nur im Sinne meiner Philosophie gesprochen; denn bei mir ist die Idee gleichbedeutend mit dem Einzelwillen. Die Idee, von außen aufgefaßt, ist Objekt, von innen erfaßt individueller Wille.

Ehe wir die Ideen verlassen, wollen wir kurz untersuchen, ob sie Schopenhauer mit Recht Platonische Ideen genannt hat.

Das Merkmal der Ideen bei Plato ist nicht die natürliche Ursprünglichkeit; denn auch Artefakte sind Ideen, und Plato spricht von den Ideen des Stuhls, des Tisches u. s. w. Es ist auch nicht die Anschaulichkeit, denn Plato spricht von Ideen des Guten, der Gerechtigkeit u. s. w. Die Ideen sind also zunächst Begriffe. Daneben sind sie auch die Urbilder alles Seienden, die unvergänglichen zeitlosen Urformen, von denen die realen Dinge der Welt nur mangelhafte, vergängliche Nachbilder sind. Hier ist wohl zu merken, daß Plato diese Ideen nur aus der realen Entwicklung gänzlich herausnimmt. Dem Raume enthebt er sie theilweise (Vielheit): die Gestalt, die Form läßt er ihnen.

Ferner erklärt Plato ausdrücklich (De Rep. X), daß das Vorbild der Kunst nicht die Idee, sondern das einzelne Ding sei.

Was hat nun Schopenhauer aus dieser Lehre gemacht? Er beklagt sich über die letztere Erklärung des Plato (W. a. W. u. V. I 250) und über die Begriffs- (Vernunft-) Ideen.

> Manche seiner Beispiele von Ideen und seine Erörterungen über dieselben sind bloß auf Begriffe anwendbar. (ib. 276.)

und hält sich nur an die Urformen, welche immer sind und nie werden, noch vergehen. Indessen läßt er diese Formen nicht wie sie sind, sondern modelt sie nach Bedarf um. Plato nahm sie nicht ganz aus dem Raume. Er sprach ihnen nur Vielheit, sowie Entstehen und Vergehen ab, und ließ ihnen Gestalt. Schopenhauer sagt nun:

> In diesen beiden verneinenden Bestimmungen ist aber nothwendig als Voraussetzung enthalten, daß Zeit, Raum und Causalität für sie keine Bedeutung noch Gültigkeit haben, und sie nicht in diesen da sind. (W. a. W. u. V. I. 202.)

was, in Beziehung auf den Raum, grundfalsch ist. Man sieht klar: Schopenhauer hat sich aus der Ideenlehre Plato's herausgenommen, was ihm paßte, und diesem Wenigen einen neuen Sinn untergelegt, so daß die Platonischen Ideen Schopenhauer's nicht Platonische Ideen, sondern Schopenhauer'sche heißen müssen.

Die Platonischen Ideen werden gewöhnlich als Begriffe auf-

gefaßt, und ging jedenfalls Plato bei seinen beiden Erklärungen davon aus, daß Vieles unter eine Einheit zu subsumiren ist. Dies ist jedoch nur bei Begriffen statthaft, denn jedes Einzelwesen hat volle und ganze Realität. Schopenhauer's Ausspruch:

> Die Idee ist die, vermöge der Zeit= und Raumform unserer intuitiven Apprehension, in die Vielheit zerfallene Einheit, hingegen der Begriff ist die, mittelst der Abstraktion unserer Vernunft, aus der Vielheit wiederhergestellte Einheit.
>
> (W. a. W. u. V. I. 277.)

ist nichts weiter, als eine im ersten Augenblicke blendende, aber nicht stichhaltige hohle Phrase.

Schließlich mache ich noch auf einen Widerspruch aufmerksam. W. a. W. u. V. II. 414 ist zu lesen:

> Eine so aufgefaßte Idee ist nun zwar noch nicht das Wesen des Dinges an sich selbst, eben weil sie aus der Erkenntniß bloßer Relationen hervorgegangen ist; jedoch ist sie, als das Resultat der Summe aller Relationen, der eigentliche Charakter des Dinges, und dadurch der vollständige Ausdruck des sich der Anschauung als Objekt darstellenden Wesens.

Zehn Seiten weiter steht dagegen:

> Was wir nun dergestalt erkennen, sind die Ideen der Dinge: aus diesen aber spricht jetzt eine höhere Weisheit, als die, welche von bloßen Relationen weiß.

Welche Confusion!

Wir stehen jetzt vor dem reinen, willenlosen Subjekt der Erkenntniß.

Das Verhältniß, in welches Schopenhauer den Willen zum Intellekt setzt, ist uns bekannt. Der Intellekt ist ein zum Willen Hinzugetretenes, das dem Willen völlig dienstbar ist, um ein „vielfache Bedürfnisse habendes Wesen" zu erhalten.

> Der Intellekt ist, von Hause aus, ein saurer Arbeit obliegender Manufakturlöhnling, den sein vielfordernder Herr, der Wille vom Morgen bis in die Nacht beschäftigt hält.
>
> (Parerga II. 72.)

Die Gegenstände der Welt haben nur insofern ein Interesse

für den Willen, als sie in irgend einer Beziehun
stimmten Charakter stehen.

> Daher erkennt denn auch die dem Willen die
> von den Objekten eigentlich nichts weiter, als
> erkennt die Objekte nur, sofern sie zu dieser Zei
> unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen,
> kungen dasind, mit einem Wort, als einzelne
> (W. a. W.

Diese Erkenntniß ist eine wesentlich mangelhaf
Haben wir einem Objekt diejenige Seite abgewor
unsere persönlichen Zwecke förderlich oder hinderlich
lassen wir sämmtliche anderen Seiten desselben fallen
Interesse für uns.

> Dem Dienste des Willens bleibt nun die E
> Regel immer unterworfen, wie sie ja zu diesem
> gegangen, ja dem Willen gleichsam so entspro
> Kopf dem Rumpf. Bei den Thieren ist diese
> Erkenntniß gar nie aufzuheben.

Dagegen (ich befinde mich noch immer ganz im
Schopenhauer's) kann bei den Menschen eine s
eintreten, indem die gewöhnliche Betrachtungsart ei
verlassen wird und der Intellekt sich zur Erkenntniß
zelnen Dingen sich offenbarenden Ideen erhebt.

Wenn man auf diese Weise die Dinge aus
heraushebt und

> die ganze Macht seines Geistes der Anschauung
> in diese versenkt und das ganze Bewußtsein aus
> die ruhige Contemplation des gerade gegenwär
> Gegenstands, sei es eine Landschaft, ein Fels, ei
> was auch immer; indem man, nach einer sin
> Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand ve
> sein Individuum, seinen Willen vergißt und nu
> Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend
> dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr da
> als solches; sondern es ist die Idee, die ewig
> mittelbare Objektität des Willens auf dieser
> dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung

> mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern es ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniß.
> (W. a. W. u. V. I. 210.)

Hieraus erhellt, daß in der aesthetischen Contemplation der Wille gänzlich aus dem Bewußtsein eliminirt ist und der Intellekt sich völlig vom Willen, zur Führung eines selbständigen Lebens, losgerissen hat. Schopenhauer drückt dieses Verhältniß noch schärfer in dem Satze aus:

> Die Idee schließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weise in sich, da solche ihre einzige Form sind: in ihr halten sich aber beide ganz das Gleichgewicht: und wie das Objekt auch hier nichts als die Vorstellung des Subjekts ist, so ist auch das Subjekt, indem es im angeschauten Gegenstande ganz aufgeht, dieser Gegenstand selbst geworden, indem das ganze Bewußtsein nichts mehr ist, als dessen deutlichstes Bild. (ib. 211.)

Es ist mit einem Worte eine mystische intellektuale Gemeinschaft.

Vom Standpunkte meiner Philosophie aus muß ich den geschilderten Vorgang verwerfen und kann nur den Ausgangspunkt richtig finden, den schon Kant gewählt hatte:

> Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstands, oder eine Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen, ohne alles Interesse. (Kritik der Urtheilskraft 52.)

Die Bedingung der Möglichkeit einer aesthetischen Auffassung überhaupt ist, daß der Wille des erkennenden Subjekts in keiner interessirten Beziehung zum Objekt steht, d. h. schlechterdings kein Interesse an ihm hat, es weder begehrt, noch fürchtet. Es ist dagegen nicht nöthig, daß das Objekt aus seinen sonstigen Relationen herausgetreten sei. Ich halte die oben angeführte erste Erklärung Schopenhauer's, welche die zweite ganz aufhebt, nämlich, daß die Idee, als das Resultat der Summe aller Relationen, der eigentliche Charakter des Dinges sei, fest. In seinen Relationen offenbart sich das Wesen eines Dinges an sich am klarsten. Der Charakter eines Tigers z. B. ist zwar in seiner ruhenden Gestalt ausgedrückt, aber nur theilweise. Weit vollkommener erkenne ich ihn, wenn ich das Thier in seiner Erregtheit, namentlich im Kampf mit anderen Thieren, sehe, kurz, in seinen Relationen zu anderen Dingen.

für den Willen, als sie in irgend einer Beziehung zu seinem bestimmten Charakter stehen.

> Daher erkennt denn auch die dem Willen dienende Erkenntniß von den Objekten eigentlich nichts weiter, als ihre Relationen, erkennt die Objekte nur, sofern sie zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen, mit diesen Wirkungen dasind, mit einem Wort, als einzelne Dinge.
> (W. a. W. u. V. I. 208.)

Diese Erkenntniß ist eine wesentlich mangelhafte, oberflächliche. Haben wir einem Objekt diejenige Seite abgewonnen, welche für unsere persönlichen Zwecke förderlich oder hinderlich sein kann, so lassen wir sämmtliche anderen Seiten desselben fallen: sie haben kein Interesse für uns.

> Dem Dienste des Willens bleibt nun die Erkenntniß in der Regel immer unterworfen, wie sie ja zu diesem Dienste hervorgegangen, ja dem Willen gleichsam so entsprossen ist, wie der Kopf dem Rumpf. Bei den Thieren ist diese Dienstbarkeit der Erkenntniß gar nie aufzuheben. (ib. 209.)

Dagegen (ich befinde mich noch immer ganz im Gedankengange Schopenhauer's) kann bei den Menschen eine solche Aufhebung eintreten, indem die gewöhnliche Betrachtungsart einzelner Dinge verlassen wird und der Intellekt sich zur Erkenntniß der in den einzelnen Dingen sich offenbarenden Ideen erhebt.

Wenn man auf diese Weise die Dinge aus ihren Relationen heraushebt und

> die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtsein ausfüllen läßt durch die ruhige Contemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstands, sei es eine Landschaft, ein Fels, ein Gebäude, oder was auch immer; indem man, nach einer sinnvollen deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt; — — — dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht

mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern es ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniß.
(W. a. W. u. V. I. 210.)

Hieraus erhellt, daß in der aesthetischen Contemplation der Wille gänzlich aus dem Bewußtsein eliminirt ist und der Intellekt sich völlig vom Willen, zur Führung eines selbständigen Lebens, losgerissen hat. Schopenhauer drückt dieses Verhältniß noch schärfer in dem Satze aus:

Die Idee schließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weise in sich, da solche ihre einzige Form sind: in ihr halten sich aber beide ganz das Gleichgewicht: und wie das Objekt auch hier nichts als die Vorstellung des Subjekts ist, so ist auch das Subjekt, indem es im angeschauten Gegenstande ganz aufgeht, dieser Gegenstand selbst geworden, indem das ganze Bewußtsein nichts mehr ist, als dessen deutlichstes Bild. (ib. 211.)

Es ist mit einem Worte eine mystische intellektuale Gemeinschaft.

Vom Standpunkte meiner Philosophie aus muß ich den geschilderten Vorgang verwerfen und kann nur den Ausgangspunkt richtig finden, den schon Kant gewählt hatte:

Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstands, oder eine Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen, ohne alles Interesse. (Kritik der Urtheilskraft 52.)

Die Bedingung der Möglichkeit einer aesthetischen Auffassung überhaupt ist, daß der Wille des erkennenden Subjekts in keiner interessirten Beziehung zum Objekt steht, d. h. schlechterdings kein Interesse an ihm hat, es weder begehrt, noch fürchtet. Es ist dagegen nicht nöthig, daß das Objekt aus seinen sonstigen Relationen herausgetreten sei. Ich halte die oben angeführte erste Erklärung Schopenhauer's, welche die zweite ganz aufhebt, nämlich, daß die Idee, als das Resultat der Summe aller Relationen, der eigentliche Charakter des Dinges sei, fest. In seinen Relationen offenbart sich das Wesen eines Dinges an sich am klarsten. Der Charakter eines Tigers z. B. ist zwar in seiner ruhenden Gestalt ausgedrückt, aber nur theilweise. Weit vollkommener erkenne ich ihn, wenn ich das Thier in seiner Erregtheit, namentlich im Kampf mit anderen Thieren, sehe, kurz, in seinen Relationen zu anderen Dingen.

In Betreff des **willenlosen** Erkennens habe ich nun Folgendes zu sagen. Ich erinnere daran, daß der Intellekt, meiner Philosophie gemäß, nichts Anderes ist, als die Function eines Organs, also ein Theil der dem Willen wesentlichen Bewegung. Die ganze Bewegung eines Dinges ist sein Leben und ist das dem Willen wesentliche Prädicat. Wille und Leben sind nicht zu trennen, nicht einmal in Gedanken. Wo Leben ist, ist Wille, wo Wille, da ist Leben. Die Bewegung des Willens ist nun eine unbedingt rastlose. Er will immerfort das Dasein auf seine individuelle Weise, aber die gerade Richtung wird immer abgelenkt durch den Einfluß der übrigen Individuen, und jeder Lebenslauf einer höheren Individualität ist eine Linie im Zickzack. Jeder befriedigte Wunsch erzeugt einen neuen Wunsch; kann dieser nicht befriedigt werden, so entsteht sofort ein neuer neben ihm, dem, wenn er befriedigt wird, wieder ein anderer folgt. So eilt jedes Individuum, in unstillbarer Begierde nach Dasein, rast- und ruhelos weiter, herumgeworfen zwischen Befriedigung und Begierde, immer wollend, lebend, sich bewegend.

Tritt mithin während des Lebens nie ein Stillstand ein, so ist doch ein großer Unterschied zwischen den Bewegungen; nicht nur zwischen der Bewegung des einen und des anderen Individuums, sondern auch zwischen den Bewegungen eines und desselben Individuums. Kann auch kein Wesen dem allgemeinen Weltlauf voraneilen, so erfüllt es doch den Uebergang von Gegenwart zu Gegenwart mit einer verschiedenartigen Intensität des Wollens. Bald ist es leidenschaftlich erregt, bald müde, schlaff, träge.

In diesen letzteren Zuständen ist die Bewegung des Willens nach **außen** fast Null und nur die innere geht ihren stetigen Gang fort. Trotzdem liegt in solchen Zuständen kein Glück; denn der erschlaffte Wille beschäftigt sich unaufhörlich mit seinen Beziehungen zur Außenwelt, kurz, tritt aus seinen Relationen zu den Dingen, die irgend ein **Interesse** für ihn haben, nie ganz heraus.

Wie mit einem Schlage ändert sich aber das Verhältniß und der herrlichste Friede, die reinste Freude durchdringt die ruhig fließende Woge des Willens, wann das Subjekt, veranlaßt durch ein einladendes Objekt, in die aesthetische Betrachtung fällt und sich ganz **interesselos** in das Wesen des Objekts versenkt.

Es ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries; denn wir sind, für

jenen Augenblick, des schnöden Willensdrangs entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Irion steht still.

wie Schopenhauer wunderschön sagt. (W. a. W. u. V. I. 231.) Der Wille ist nicht aus dem Bewußtsein eliminirt; im Gegentheil, sein durch den Gegenstand hervorgerufener seliger Zustand erfüllt es ganz. Der Wille ruht auch nicht: er lebt ja, folglich bewegt er sich, aber alle äußere Bewegung ist gehemmt und die innere fällt nicht in's Bewußtsein. So glaubt der Wille, er ruhe ganz, und aus dieser Täuschung entspringt seine unaussprechlich beglückende Befriedigung: ihm ist wohl wie den Göttern.

Der Intellekt an und für sich kann kein selbständiges Leben führen, wie Schopenhauer will; er empfindet weder Lust, noch Unlust, sondern durch ihn wird sich der Wille nur seiner Zustände bewußt. Es giebt nur Ein Princip und dieses Eine ist der individuelle Wille. Der Wille ist in der aesthetischen Contemplation ebenso Alles, wie im höchsten Zorn, der leidenschaftlichen Begierde. Der Unterschied liegt in seinen Zuständen allein.

Dieser glückliche Zustand des Willens in der aesthetischen Relation hat nun zwei Stufen.

Die erste ist die reine Contemplation. Das Subjekt, das sich seines Fortgangs in der Zeit nicht bewußt wird, betrachtet das aus der realen Entwicklung gleichsam herausgehobene Objekt. Das Objekt ist für das Subjekt und das Subjekt sich selbst, durch Täuschung, zeitlos. Dagegen wird das Subjekt weder zum Objekt (wie Schopenhauer lehrt), noch ist das Objekt frei von Raum und Materie. Die reine Contemplation wird am häufigsten hervorgerufen durch die Natur. Ein Blick in sie, und träfe er nur Felder, Wälder und Wiesen, erhebt sofort ein Individuum mit zarten Nerven über die schwüle Atmosphäre des gewöhnlichen Lebens. Ein Mensch von derberem Schlage wird seine persönlichen Zwecke durch einen solchen Blick schwerlich vergessen; aber ich wage zu sagen: stellt den rohesten und begehrlichsten Menschen auf das Felsenufer von Sorrento und die aesthetische Freude wird über ihn kommen wie ein schöner Traum. —

In zweiter Linie wird die aesthetische Contemplation erzeugt durch die Werke der Baukunst, Skulptur und Malerei, vorzugsweise durch monumentale Bauten und durch solche Bilder und plastische

In Betreff des willenlosen Erkennens habe ich nun Folgendes zu sagen. Ich erinnere daran, daß der Intellekt, meiner Philosophie gemäß, nichts Anderes ist, als die Function eines Organs, also ein Theil der dem Willen wesentlichen Bewegung. Die ganze Bewegung eines Dinges ist sein Leben und ist das dem Willen wesentliche Prädicat. Wille und Leben sind nicht zu trennen, nicht einmal in Gedanken. Wo Leben ist, ist Wille, wo Wille, da ist Leben. Die Bewegung des Willens ist nun eine unbedingt rastlose. Er will immerfort das Dasein auf seine individuelle Weise, aber die gerade Richtung wird immer abgelenkt durch den Einfluß der übrigen Individuen, und jeder Lebenslauf einer höheren Individualität ist eine Linie im Zickzack. Jeder befriedigte Wunsch erzeugt einen neuen Wunsch; kann dieser nicht befriedigt werden, so entsteht sofort ein neuer neben ihm, dem, wenn er befriedigt wird, wieder ein anderer folgt. So eilt jedes Individuum, in unstillbarer Begierde nach Dasein, rast- und ruhelos weiter, herumgeworfen zwischen Befriedigung und Begierde, immer wollend, lebend, sich bewegend.

Tritt mithin während des Lebens nie ein Stillstand ein, so ist doch ein großer Unterschied zwischen den Bewegungen; nicht nur zwischen der Bewegung des einen und des anderen Individuums, sondern auch zwischen den Bewegungen eines und desselben Individuums. Kann auch kein Wesen dem allgemeinen Weltlauf voraneilen, so erfüllt es doch den Uebergang von Gegenwart zu Gegenwart mit einer verschiedenartigen Intensität des Wollens. Bald ist es leidenschaftlich erregt, bald müde, schlaff, träge.

In diesen letzteren Zuständen ist die Bewegung des Willens nach außen fast Null und nur die innere geht ihren stetigen Gang fort. Trotzdem liegt in solchen Zuständen kein Glück; denn der erschlaffte Wille beschäftigt sich unaufhörlich mit seinen Beziehungen zur Außenwelt, kurz, tritt aus seinen Relationen zu den Dingen, die irgend ein Interesse für ihn haben, nie ganz heraus.

Wie mit einem Schlage ändert sich aber das Verhältniß und der herrlichste Friede, die reinste Freude durchdringt die ruhig fließende Woge des Willens, wann das Subjekt, veranlaßt durch ein einladendes Objekt, in die aesthetische Betrachtung fällt und sich ganz interesselos in das Wesen des Objekts versenkt.

Es ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries; denn wir sind, für

jenen Augenblick, des schnöden Willensdrangs entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Irion steht still.

wie Schopenhauer wunderschön sagt. (W. a. W. u. V. I. 231.) Der Wille ist nicht aus dem Bewußtsein eliminirt; im Gegentheil, sein durch den Gegenstand hervorgerufener seliger Zustand erfüllt es ganz. Der Wille ruht auch nicht: er lebt ja, folglich bewegt er sich, aber alle äußere Bewegung ist gehemmt und die innere fällt nicht in's Bewußtsein. So glaubt der Wille, er ruhe ganz, und aus dieser Täuschung entspringt seine unaussprechlich beglückende Befriedigung: ihm ist wohl wie den Göttern.

Der Intellekt an und für sich kann kein selbständiges Leben führen, wie Schopenhauer will; er empfindet weder Lust, noch Unlust, sondern durch ihn wird sich der Wille nur seiner Zustände bewußt. Es giebt nur Ein Princip und dieses Eine ist der individuelle Wille. Der Wille ist in der aesthetischen Contemplation ebenso Alles, wie im höchsten Zorn, der leidenschaftlichen Begierde. Der Unterschied liegt in seinen Zuständen allein.

Dieser glückliche Zustand des Willens in der aesthetischen Relation hat nun zwei Stufen.

Die erste ist die reine Contemplation. Das Subjekt, das sich seines Fortgangs in der Zeit nicht bewußt wird, betrachtet das aus der realen Entwicklung gleichsam herausgehobene Objekt. Das Objekt ist für das Subjekt und das Subjekt sich selbst, durch Täuschung, zeitlos. Dagegen wird das Subjekt weder zum Objekt (wie Schopenhauer lehrt), noch ist das Objekt frei von Raum und Materie. Die reine Contemplation wird am häufigsten hervorgerufen durch die Natur. Ein Blick in sie, und träfe er nur Felder, Wälder und Wiesen, erhebt sofort ein Individuum mit zarten Nerven über die schwüle Atmosphäre des gewöhnlichen Lebens. Ein Mensch von derberem Schlage wird seine persönlichen Zwecke durch einen solchen Blick schwerlich vergessen; aber ich wage zu sagen: stellt den rohesten und begehrlichsten Menschen auf das Felsenufer von Sorrento und die aesthetische Freude wird über ihn kommen wie ein schöner Traum. —

In zweiter Linie wird die aesthetische Contemplation erzeugt durch die Werke der Baukunst, Skulptur und Malerei, vorzugsweise durch monumentale Bauten und durch solche Bilder und plastische

Werke, die, als Ganzes, rasch erfaßt werden können und keine heftige Erregung ausdrücken. Sind die Figuren eines Bildes oder einer plastischen Gruppe zahlreich, oder dramatisch bewegt, so wird sich das Subjekt seiner Synthesis bewußt und dadurch selbst leicht unruhig, so daß die reine Contemplation nicht lange anhalten kann. Den Zeus von Otricoli, die Venus von Milo, die Danaide im Braccio Nuovo des Vaticans, oder eine Raphael'sche heilige Familie, kann man stundenlang betrachten, den Laokoon nicht.

Der Wille, im Zustand der reinen Contemplation, athmet so leise, wie das glatte, sonnige Meer.

Auf der zweiten Stufe wird der Wille durch einen Vorgang in der Welt, oder durch die Kunst, in entsprechende Schwingungen versetzt: es ist der Zustand der Mitempfindung, des Mitvibrirens. Wohnen wir einer erschütternden Scene in einer Familie bei, ohne unmittelbar von ihr berührt zu werden, ist sie für uns interesselos, aber interessant, so werden wir die Ausbrüche der Leidenschaft, das innige Flehen um Schonung &c. in uns nachempfinden. Ebenso wirkt Poesie und Musik, jedoch viel reiner als die realen Vorgänge, und man kann sagen: bei der Contemplation hat die Natur, bei dem aesthetischen Mitgefühl die Kunst den Vorrang.

Auf dieser Stufe ist das Objekt (Willensqualitäten und Zustände, dargestellt in Worten und Tönen) dem Raum und der Materie enthoben, aber ganz in der Zeit, und Mitempfindung ist ganz Succession.

Ich muß sonach das willenlose Erkennen geradeso verwerfen, wie die Ideenlehre Schopenhauer's. Der aesthetische Zustand betrifft lediglich den Willen, der in diesem Zustand das Objekt, seinem individuellen Wesen nach, erkennt.

Hierdurch wird auch eine Schwierigkeit gelöst, welche Schopenhauer's feinem Geiste nicht entgangen ist, welche er aber nicht aus dem Wege räumen konnte.

> Zu jener postulirten Veränderung im Subjekt und Objekt ist nun aber die Bedingung, nicht nur, daß die Erkenntnißkraft ihrer ursprünglichen Dienstbarkeit entzogen und ganz sich selbst überlassen sei, sondern auch, daß sie dennoch mit ihrer ganzen Energie thätig bleibe, trotzdem, daß der natürliche Sporn ihrer Thätigkeit, der Antrieb des Willens, jetzt fehlt.
>
> (Parerga II. 449.)

Er fügt hinzu: „Hier liegt die Schwierigkeit und an dieser die Seltenheit der Sache." Wäre der Wille gar nicht betheiligt, so würde überhaupt ein aesthetisches Erkennen nie möglich sein. — Die Seltenheit der Sache muß ich in Abrede stellen. Eine einigermaßen gut ausgestattete Natur versinkt leicht und oft in die äesthetische Contemplation.

Das dritte Gebrechen der Aesthetik Schopenhauer's entspringt aus der falschen Eintheilung der Natur, deren verklärte Spiegelung der Zweck aller Kunst ist. Wie wir wissen, löschte er alle besonderen Wirkungsarten der unorganischen Kräfte gewaltsam aus und erschlich sich auf diese Weise eine objektive Materie, an der sich die untersten Objektivationen des Willens offenbaren. Diese wechseln in der Aesthetik nur den Namen und heißen jetzt die untersten Ideen. Er spricht von der Idee der Schwere, der Starrheit, der Cohäsion, der Härte u. s. w. und legt der Baukunst, als schöner Kunst, keinen anderen Zweck unter, als einige von jenen Ideen zu deutlicher Anschauung zu bringen.

Ich verwerfe das Eine und das Andere. Meine Philosophie kennt nur Ideen des Eisens, Marmors u. s. w. und hat gewiß die Wahrheit auf ihrer Seite. Zweitens ist das Material eines Gebäudes nicht die Hauptsache, sondern die Form, wie ich gleich ausführen werde.

Im Reich der Pflanzen und Thiere sind die Ideen bei Schopenhauer identisch mit dem Gattungsbegriff, was ich bereits gerügt habe. Nur die höheren Thiere haben, nach Schopenhauer, hervorstechende, dem Einzelnen eigenthümliche Eigenschaften und sind „in gewissem Sinne" besondere Ideen. Dagegen ist jeder Mensch als eine besondere Idee anzusehen.

> Der Charakter jedes einzelnen Menschen kann, sofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Species begriffen ist, als eine besondere Idee, entsprechend einem eigenthümlichen Objektivationsakt des Willens, angesehen werden.
>
> (W. a. W. u. V. I. 188.)
>
> Im Menschen tritt die Individualität mächtig hervor: ein Jeder hat einen eigenen Charakter. (W. a. W. u. V. I. 141.)

Als er diese letzteren Resultate seiner Beobachtungen zog, war sein Blick frei und klar.

Ein viertes wesentliches Gebrechen der Aesthetik Schopenhauer's, welches nicht aus seiner Physik, sondern aus seiner mangelhaften Erkenntnißtheorie hervorgegangen ist, ist die unterlassene Scheidung des Schönen in

1) das Subjektiv-Schöne,
2) den Grund des Schönen im Ding an sich,
3) das schöne Objekt.

Diese Sonderung habe ich sehr scharf in meiner Philosophie ausgeführt und glaube ich, daß erst durch meine Zurückführung des Subjektiv-Schönen auf ideale, auf Grund apriorischer Formen und Functionen bewerkstelligte Verbindungen unseres Geistes die Aesthetik zu einer Wissenschaft im strengen Sinne Kant's geworden ist, welcher ihr bekanntlich diesen Charakter gänzlich absprach. Er sagt:

> Die Deutschen sind die Einzigen, welche sich jetzt des Worts Aesthetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was Andere Kritik des Geschmacks heißen. Es liegt hier die verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten faßte, die kritische Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren vornehmsten Quellen nach bloß empirisch und können also niemals zu bestimmten Gesetzen a priori dienen, wonach sich unser Geschmacksurtheil richten müßte. (Kr. der reinen Vern. 61.)

Schopenhauer kennt nur das schöne Objekt und bestimmt es wie folgt:

> Indem wir einen Gegenstand schön nennen, sprechen wir dadurch aus, daß er Objekt unserer ästhetischen Betrachtung ist, welches zweierlei in sich schließt, einerseits nämlich, daß sein Anblick uns objektiv macht, d. h. daß wir in der Betrachtung desselben nicht mehr unserer als Individuen, sondern als reinen willenlosen Subjekts des Erkennens uns bewußt sind; und andererseits, daß wir im Gegenstande nicht das einzelne Ding, sondern eine Idee erkennen. (W. a. W. u. V. I. 247.)

Die Folge hiervon würde sein, daß wir jedes Ding, da sich eine Idee in ihm offenbart, in unserer aesthetischen Betrachtung schön finden müßten, und spricht dies auch Schopenhauer geradezu aus:

> Da einerseits jedes vorhandene Ding rein objektiv und außer aller Relation betrachtet werden kann; da ferner auch andererseits in jedem Dinge der Wille, auf irgend einer Stufe seiner Objektität, erscheint, und dasselbe sonach Ausdruck einer Idee ist; so ist auch jedes Ding schön. (W. a. W. u. V. I. 247.)

Ferner sagt er:

> Schöner ist aber Eines als das Andere dadurch, daß es jene rein objektive Betrachtung erleichtert, ihr entgegenkommt, ja gleichsam dazu zwingt, wo wir es dann sehr schön nennen. (ib.)

Schopenhauer erging es bei dieser Betrachtung wie Kant bei der Causalität. Wie Dieser die Aufeinanderfolge zum einzigen Kriterium des Causalitätsverhältnisses machte, während zwar alles Erfolgen ein Folgen, aber nicht alles Folgen ein Erfolgen ist, so ist bei Schopenhauer alles schön, weil es aesthetisch betrachtet werden kann, während es heißen muß: Das Schöne kann nur im aesthetischen Zustande des Subjekts erkannt werden, aber nicht Alles, was in diesem Zustand betrachtet wird, ist schön.

Schopenhauer geht so weit, daß er auch jedem Artefakt unbedingt Schönheit zuspricht, weil sich in seinem Material eine Idee ausdrücke, welche das Subjekt objektiv machen könne, was grundfalsch ist. Denken wir uns z. B. zwei Gegenstände von Bronce, etwa zwei Gewichte, von denen das eine ein regelmäßiger, polirter, das andere ein rauher, ungenau gearbeiteter Cylinder ist. Beide drücken, nach Schopenhauer, die Ideen der Starrheit, Cohäsion, Schwere u. s. w. aus und können uns objektiv machen, folglich sind sie beide schön, was aber Niemand zu behaupten unternehmen wird. Hier entscheidet nur die Form, die Farbe, Glätte &c. und all' dieses ist eben das Subjektiv-Schöne, das Schopenhauer nicht kennt.

Das Subjektiv-Schöne, welches auf

1) der Causalität,
2) dem mathematischen Raum,

3) der Zeit,
4) der Materie (Substanz)

beruht, habe ich ausführlich in meinem Werke behandelt, und verweise ich darauf. Es ist das Formal-Schöne und der unerschütterliche apriorische Grund, von wo aus das Subjekt bestimmt, was schön ist, was nicht. Wie das Subjekt im Allgemeinen Nichts außer sich anerkennt, was keinen Eindruck auf seine Sinne macht, was es also seinen Formen gemäß weder gestalten, noch denken kann, so erkennt es auch nichts in der Natur als schön an, dem nicht erst von ihm die Schönheit zugesprochen worden ist.

Die Fähigkeit des Menschen, dem Formal-Schönen gemäß zu urtheilen, ist der Schönheitssinn. Jeder Mensch hat ihn, wie Jeder Urtheilskraft, Jeder Vernunft hat. Aber wie sehr viele Menschen nur sehr kurze mentale Verbindungen zu Wege bringen und ihren Gesichtskreis nur wenig erweitern können, während Einige die ganze Natur und ihren Zusammenhang mit ihrem Geiste gleichsam umschließen, so ist auch der Schönheitssinn in Vielen nur als Keim, in Anderen voll entwickelt vorhanden. Der gesetzgebende Schönheitssinn kann erworben werden, weil er als Keim Allen angeboren ist und deshalb bloß Pflege und Ausbildung verlangt. Man betrachte nur die kunstsinnigen Italiener und Franzosen, die ihren Geist täglich in einem Meer von Schönheit, resp. von Grazie, baden können.

Den Einen kann eine flache Seeküste, den Anderen eine andalusische Landschaft, einen Dritten der Bosporus individuell am meisten ansprechen. Weil dies der Fall ist, meinte Kant, aesthetische Urtheile enthielten so wenig Nothwendigkeit in sich, wie Geschmacksurtheile. Dies ist aber ein ganz einseitiger Standpunkt. In Sachen der Schönheit kann nur der mit entwickeltem Schönheitssinn Begabte Richter sein, und da die Urtheile solcher Richter nach Gesetzen gesprochen werden, welche apriorischen Grund in uns haben, so sind sie verbindlich für Alle. Es ist durchaus gleichgültig, ob der Eine oder der Andere dagegen protestirt und sich auf seine Persönlichkeit steift, die nicht zustimmen könne. Er bilde erst seinen Schönheitssinn aus, dann wollen wir ihm Stimmrecht geben.

Entspricht ein Gegenstand der Natur oder der Kunst allen Gestaltungen des Formal-Schönen, so ist er vollendet schön. Man

prüfe z. B. Goethe's Iphigenie unter den Bedingungen des Subjektiv-Schönen, das bei einer Dichtung in Betracht kommt, also des Schönen der Causalität, der Zeit und der Substanz, immer ist sie makellos. Oder man blicke auf den Golf von Neapel, etwa von Camaldoli oder San Martino aus, und prüfe nach dem Formal-Schönen des Raums und der Materie, und wer würde an den Farben, an den Linien der Küste, am Duft der Ferne, an der Gestalt der Pinien im Vordergrund, kurz an irgend etwas auch das Geringste ändern wollen? Nicht der Schönheitssinn des genialsten Malers würde hier etwas fortnehmen, dort etwas hinzusetzen wollen.

Die vollendet schönen Natur- und Kunstwerke sind sehr, sehr selten; dagegen entsprechen viele einer oder zwei Arten des Formal-Schönen. Ein Drama kann allen Gesetzen des Subjektiv-Schönen der Zeit und Substanz entsprechen, aber in Hinsicht auf das Schöne der Causalität ganz verfehlt sein.

Schopenhauer hat die Nothwendigkeit des Subjektiv-Schönen gefühlt, da seinem feinen Kopfe nicht so leicht etwas entging, aber er versuchte vergeblich, der Sache auf den Grund zu kommen und versank (wie leider so oft!) im Mysticismus. Er sagt:

> Woran soll der Künstler ihr (der Natur) gelungenes und nachzuahmendes Werk erkennen und es unter den mißlungenen herausfinden; wenn er nicht vor der Erfahrung das Schöne anticipirt? Hat überdies auch jemals die Natur einen in allen Theilen vollkommen schönen Menschen hervorgebracht? — — — Rein a posteriori und aus bloßer Erfahrung ist gar keine Erkenntniß des Schönen möglich: sie ist immer, wenigstens zum Theil, a priori, wiewohl von ganz anderer Art, als die uns a priori bewußten Gestaltungen des Satzes vom Grunde.
>
> (W. a. W. u. V. I. 261.)

> Daß wir Alle die menschliche Schönheit erkennen, wenn wir sie sehen, im echten Künstler aber dies mit solcher Klarheit geschieht, daß er sie zeigt, wie er sie nie gesehen hat, und die Natur in seiner Darstellung übertrifft; dies ist nur dadurch möglich, daß der Wille, dessen adäquate Objektivation, auf ihrer höchsten Stufe, hier beurtheilt und gefunden werden soll, ja wir selbst sind. (ib. 262.)

3) der Zeit, ...rung des Ideals.
4) der Materie (Substanz) es ist die Idee, sofern sie,
beruht, habe ich ausführlich in meinem ...kannt ist und, indem sie als
weise ich darauf. Es ist das Form... die Natur Gegebenen ergänzend
liche aprioriſche Grund, von wo ... practisch wird.
schön ist, was nicht. Wie das ... Künstler in anderer Weise. Er ver-
sich anerkennt, was keinen ... Individuen, erfaßt das Charakteristische,
es also seinen Formen ger... und Zufällige aus und verbindet das ge-
erkennt es auch nichts i... so entstandene Einzelwesen taucht er dann
ihm die Schönheit zu ... und es erhebt sich aus diesem Bade, wie
Die Fähigkei... ...ttin, verklärt und in idealer Schönheit. Die
urtheilen, ist de... hätten ihre idealen, für alle Zeiten mustergül-
Jeder Urthei... hervorbringen können, wenn sie nicht in ihrem
Menschen ... gefunden hätten und es gilt allerdings, was
und ihre...
die ga...
sam ...
Ke...
S...

Ganz anders verhält es sich mit denen Geschöpfen (Idealen) der Einbildungskraft, darüber sich Niemand erklären und einen verständlichen Begriff geben kann, gleichsam Monogrammen, die nur einzelne, ob zwar nach keiner angeblichen Regel bestimmte Züge sind, welche mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung, als ein bestimmtes Bild ausmachen. (Kr. d. Vern. 442.)

Die Einbildungskraft läßt ein Bild gleichsam auf das andere fallen und weiß, durch die Congruenz der mehreren von derselben Art, ein mittleres herauszubekommen, welches Allen zum gemeinschaftlichen Maße dient. — — — Die Einbildungskraft thut dies durch einen dynamischen Effekt, der aus der vielfältigen Auffassung solcher Gestalten auf das Organ des inneren Sinns entspringt. (Kr. d. Urtheilsk. 80.)

Hier möge auch folgende Schwierigkeit zur Sprache kommen. Schon Kant hatte richtig bemerkt, daß ein Neger nothwendig eine andere Normalidee der Schönheit der Gestalt haben müsse, als ein Weißer, der Chinese eine andere, als der Europäer (Kr. d. Urth. 80) und Schopenhauer sagte:

Die Quelle alles Wohlgefallens ist die Homogeneität: schon dem Schönheitssinn ist die eigene Species, und in dieser wieder die eigene Rasse, unbedenklich die Schönste. (Parerga II. 492.)

‥ies steht fest. Aber es beweist Nichts gegen das Subjektiv- Sollte je ein schwarzer Phidias in Africa geboren werden, Gestalten, die den Negertypus tragen, erschaffen; jedoch können, als, innerhalb dieser Grenzen, ganz nach Menschen gültigen subjektiven Schönheitsgesetzen zu ‥ die volle Wade, die knappe, kräftige Rundung ‥ie gewölbte Brust, das ovale Gesicht, die regelmäßigen ‥icht eine flache Wade, magere oder aufgedunsene Glieder, ‥ollmondsgesicht u. s. w. bilden.

Wie mächtig überhaupt das Subjektiv-Schöne des Raumes, besonders die Symmetrie, die Plastik beherrscht, beweist mehr als alles Andere der Umstand, daß es keinem griechischen Künstler eingefallen ist, eine Amazone mit nur einer Brust zu bilden, obgleich jeder Grieche glaubte (ob mit Recht oder Unrecht, lasse ich dahingestellt) daß den Amazonen, behufs leichterer Handhabung der Waffen, eine Brust zerstört würde. Man denke sich eine Amazone mit einer Brust nnd der aesthetische Genuß wird wesentlich beeinträchtigt sein.

Schopenhauer wurde also mystisch, als er das Subjektiv-Schöne, das er aus der Ferne sah, erklären wollte. Es ist übrigens sonderbar, daß er nicht bis zu demselben gelangt ist, denn seine Aesthetik enthält treffende schöne Gedanken in Menge, welche zur Sache gehören. Ich wähle die folgenden aus:

> Wir sehen im guten antiken Baustil jeglichen Theil, sei es nun Pfeiler, Säule, Bogen, Gebälk oder Thüre, Fenster, Treppe, Balcon, seinen Zweck auf die geradeste und einfachste Weise erreichen, ihn dabei unverhohlen und naiv an den Tag legend.
> (W. a. W. u. V. II. 472.)

> Die Grazie besteht darin, daß jede Bewegung und Stellung auf die leichteste, angemessenste und bequemste Art ausgeführt werde und sonach der rein entsprechende Ausdruck ihrer Absicht, oder des Willensaktes sei, ohne Ueberflüssiges, was als Zweckwidriges, bedeutungsloses Handtieren, ohne Ermangelndes, was als hölzerne Steifheit sich darstellt. (ib. II. 264).

> Mangel an Einheit in den Charakteren, Widerspruch derselben

Ehe wir die Ideen verlassen, wollen wir kurz untersuchen, ob sie Schopenhauer mit Recht Platonische Ideen genannt hat.

Das Merkmal der Ideen bei Plato ist nicht die natürliche Ursprünglichkeit; denn auch Artefakte sind Ideen, und Plato spricht von den Ideen des Stuhls, des Tisches u. s. w. Es ist auch nicht die Anschaulichkeit, denn Plato spricht von Ideen des Guten, der Gerechtigkeit u. s. w. Die Ideen sind also zunächst Begriffe. Daneben sind sie auch die Urbilder alles Seienden, die unvergänglichen zeitlosen Urformen, von denen die realen Dinge der Welt nur mangelhafte, vergängliche Nachbilder sind. Hier ist wohl zu merken, daß Plato diese Ideen nur aus der realen Entwicklung gänzlich herausnimmt. Dem Raume enthebt er sie theilweise (Vielheit): die Gestalt, die Form läßt er ihnen.

Ferner erklärt Plato ausdrücklich (De Rep. X), daß das Vorbild der Kunst nicht die Idee, sondern das einzelne Ding sei.

Was hat nun Schopenhauer aus dieser Lehre gemacht? Er beklagt sich über die letztere Erklärung des Plato (W. a. W. u. V. I 250) und über die Begriffs- (Vernunft-) Ideen.

> Manche seiner Beispiele von Ideen und seine Erörterungen über dieselben sind bloß auf Begriffe anwendbar. (ib. 276.)

und hält sich nur an die Urformen, welche immer sind und nie werden, noch vergehen. Indessen läßt er diese Formen nicht wie sie sind, sondern modelt sie nach Bedarf um. Plato nahm sie nicht ganz aus dem Raume. Er sprach ihnen nur Vielheit, sowie Entstehen und Vergehen ab, und ließ ihnen Gestalt. Schopenhauer sagt nun:

> In diesen beiden verneinenden Bestimmungen ist aber nothwendig als Voraussetzung enthalten, daß Zeit, Raum und Causalität für sie keine Bedeutung noch Gültigkeit haben, und sie nicht in diesen da sind. (W. a. W. u. V. I. 202.)

was, in Beziehung auf den Raum, grundfalsch ist. Man sieht klar: Schopenhauer hat sich aus der Ideenlehre Plato's herausgenommen, was ihm paßte, und diesem Wenigen einen neuen Sinn untergelegt, so daß die Platonischen Ideen Schopenhauer's nicht Platonische Ideen, sondern Schopenhauer'sche heißen müssen.

Die Platonischen Ideen werden gewöhnlich als Begriffe auf-

gefaßt, und ging jedenfalls Plato bei seinen beiden Erklärungen davon aus, daß Vieles unter eine Einheit zu subsumiren ist. Dies ist jedoch nur bei Begriffen statthaft, denn jedes Einzelwesen hat volle und ganze Realität. Schopenhauer's Ausspruch:

> Die Idee ist die, vermöge der Zeit- und Raumform unserer intuitiven Apprehension, in die Vielheit zerfallene Einheit, hingegen der Begriff ist die, mittelst der Abstraktion unserer Vernunft, aus der Vielheit wiederhergestellte Einheit.
>
> (W. a. W. u. V. I. 277.)

ist nichts weiter, als eine im ersten Augenblicke blendende, aber nicht stichhaltige hohle Phrase.

Schließlich mache ich noch auf einen Widerspruch aufmerksam. W. a. W. u. V. II. 414 ist zu lesen:

> Eine so aufgefaßte Idee ist nun zwar noch nicht das Wesen des Dinges an sich selbst, eben weil sie aus der Erkenntniß bloßer Relationen hervorgegangen ist; jedoch ist sie, als das Resultat der Summe aller Relationen, der eigentliche Charakter des Dinges, und dadurch der vollständige Ausdruck des sich der Anschauung als Objekt darstellenden Wesens.

Zehn Seiten weiter steht dagegen:

> Was wir nun dergestalt erkennen, sind die Ideen der Dinge: aus diesen aber spricht jetzt eine höhere Weisheit, als die, welche von bloßen Relationen weiß.

Welche Confusion!

Wir stehen jetzt vor dem reinen, willenlosen Subjekt der Erkenntniß.

Das Verhältniß, in welches Schopenhauer den Willen zum Intellekt setzt, ist uns bekannt. Der Intellekt ist ein zum Willen Hinzugetretenes, das dem Willen völlig dienstbar ist, um ein „vielfache Bedürfnisse habendes Wesen" zu erhalten.

> Der Intellekt ist, von Hause aus, ein saurer Arbeit obliegender Manufakturlöhnling, den sein vielfordernder Herr, der Wille vom Morgen bis in die Nacht beschäftigt hält.
>
> (Parerga II. 72.)

Die Gegenstände der Welt haben nur insofern ein Interesse

für den Willen, als sie in irgend einer Beziehung zu seinem bestimmten Charakter stehen.

> Daher erkennt denn auch die dem Willen dienende Erkenntniß von den Objekten eigentlich nichts weiter, als ihre Relationen, erkennt die Objekte nur, sofern sie zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen, mit diesen Wirkungen dasind, mit einem Wort, als einzelne Dinge.
> (W. a. W. u. V. I. 208.)

Diese Erkenntniß ist eine wesentlich mangelhafte, oberflächliche. Haben wir einem Objekt diejenige Seite abgewonnen, welche für unsere persönlichen Zwecke förderlich oder hinderlich sein kann, so lassen wir sämmtliche anderen Seiten desselben fallen: sie haben kein Interesse für uns.

> Dem Dienste des Willens bleibt nun die Erkenntniß in der Regel immer unterworfen, wie sie ja zu diesem Dienste hervorgegangen, ja dem Willen gleichsam so entsprossen ist, wie der Kopf dem Rumpf. Bei den Thieren ist diese Dienstbarkeit der Erkenntniß gar nie aufzuheben. (ib. 209.)

Dagegen (ich befinde mich noch immer ganz im Gedankengange Schopenhauer's) kann bei den Menschen eine solche Aufhebung eintreten, indem die gewöhnliche Betrachtungsart einzelner Dinge verlassen wird und der Intellekt sich zur Erkenntniß der in den einzelnen Dingen sich offenbarenden Ideen erhebt.

Wenn man auf diese Weise die Dinge aus ihren Relationen heraushebt und

> die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtsein ausfüllen läßt durch die ruhige Contemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstands, sei es eine Landschaft, ein Fels, ein Gebäude, oder was auch immer; indem man, nach einer sinnvollen deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt; — — — dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht

mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern es ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniß.
(W. a. W. u. V. I. 210.)

Hieraus erhellt, daß in der aesthetischen Contemplation der Wille gänzlich aus dem Bewußtsein eliminirt ist und der Intellekt sich völlig vom Willen, zur Führung eines selbständigen Lebens, losgerissen hat. Schopenhauer drückt dieses Verhältniß noch schärfer in dem Satze aus:

Die Idee schließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weise in sich, da solche ihre einzige Form sind: in ihr halten sich aber beide ganz das Gleichgewicht: und wie das Objekt auch hier nichts als die Vorstellung des Subjekts ist, so ist auch das Subjekt, indem es im angeschauten Gegenstande ganz aufgeht, dieser Gegenstand selbst geworden, indem das ganze Bewußtsein nichts mehr ist, als dessen deutlichstes Bild. (ib. 211.)

Es ist mit einem Worte eine mystische intellektuale Gemeinschaft.

Vom Standpunkte meiner Philosophie aus muß ich den geschilderten Vorgang verwerfen und kann nur den Ausgangspunkt richtig finden, den schon Kant gewählt hatte:

Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstands, oder eine Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen, ohne alles Interesse. (Kritik der Urtheilskraft 52.)

Die Bedingung der Möglichkeit einer aesthetischen Auffassung überhaupt ist, daß der Wille des erkennenden Subjekts in keiner interessirten Beziehung zum Objekt steht, d. h. schlechterdings kein Interesse an ihm hat, es weder begehrt, noch fürchtet. Es ist dagegen nicht nöthig, daß das Objekt aus seinen sonstigen Relationen herausgetreten sei. Ich halte die oben angeführte erste Erklärung Schopenhauer's, welche die zweite ganz aufhebt, nämlich, daß die Idee, als das Resultat der Summe aller Relationen, der eigentliche Charakter des Dinges sei, fest. In seinen Relationen offenbart sich das Wesen eines Dinges an sich am klarsten. Der Charakter eines Tigers z. B. ist zwar in seiner ruhenden Gestalt ausgedrückt, aber nur theilweise. Weit vollkommener erkenne ich ihn, wenn ich das Thier in seiner Erregtheit, namentlich im Kampf mit anderen Thieren, sehe, kurz, in seinen Relationen zu anderen Dingen.

In Betreff des **willenlosen** Erkennens habe ich nun Folgendes zu sagen. Ich erinnere daran, daß der Intellekt, meiner Philosophie gemäß, nichts Anderes ist, als die Function eines Organs, also ein Theil der dem Willen wesentlichen Bewegung. Die ganze Bewegung eines Dinges ist sein Leben und ist das dem Willen wesentliche Prädicat. Wille und Leben sind nicht zu trennen, nicht einmal in Gedanken. Wo Leben ist, ist Wille, wo Wille, da ist Leben. Die Bewegung des Willens ist nun eine unbedingt rastlose. Er will immerfort das Dasein auf seine individuelle Weise, aber die gerade Richtung wird immer abgelenkt durch den Einfluß der übrigen Individuen, und jeder Lebenslauf einer höheren Individualität ist eine Linie im Zickzack. Jeder befriedigte Wunsch erzeugt einen neuen Wunsch; kann dieser nicht befriedigt werden, so entsteht sofort ein neuer neben ihm, dem, wenn er befriedigt wird, wieder ein anderer folgt. So eilt jedes Individuum, in unstillbarer Begierde nach Dasein, rast- und ruhelos weiter, herumgeworfen zwischen Befriedigung und Begierde, immer wollend, lebend, sich bewegend.

Tritt mithin während des Lebens nie ein Stillstand ein, so ist doch ein großer Unterschied zwischen den Bewegungen; nicht nur zwischen der Bewegung des einen und des anderen Individuums, sondern auch zwischen den Bewegungen eines und desselben Individuums. Kann auch kein Wesen dem allgemeinen Weltlauf voraneilen, so erfüllt es doch den Uebergang von Gegenwart zu Gegenwart mit einer verschiedenartigen Intensität des Wollens. Bald ist es leidenschaftlich erregt, bald müde, schlaff, träge.

In diesen letzteren Zuständen ist die Bewegung des Willens nach **außen** fast Null und nur die innere geht ihren stetigen Gang fort. Trotzdem liegt in solchen Zuständen kein Glück; denn der erschlaffte Wille beschäftigt sich unaufhörlich mit seinen Beziehungen zur Außenwelt, kurz, tritt aus seinen Relationen zu den Dingen, die irgend ein **Interesse** für ihn haben, nie ganz heraus.

Wie mit einem Schlage ändert sich aber das Verhältniß und der herrlichste Friede, die reinste Freude durchdringt die ruhig fließende Woge des Willens, wann das Subjekt, veranlaßt durch ein einladendes Objekt, in die aesthetische Betrachtung fällt und sich ganz **interesselos** in das Wesen des Objekts versenkt.

Es ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries; denn wir sind, für

jenen Augenblick, des schnöden Willensdrangs entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Irion steht still.

wie Schopenhauer wunderschön sagt. (W. a. W. u. V. I. 231.) Der Wille ist nicht aus dem Bewußtsein eliminirt; im Gegentheil, sein durch den Gegenstand hervorgerufener seliger Zustand erfüllt es ganz. Der Wille ruht auch nicht: er lebt ja, folglich bewegt er sich, aber alle äußere Bewegung ist gehemmt und die innere fällt nicht in's Bewußtsein. So glaubt der Wille, er ruhe ganz, und aus dieser Täuschung entspringt seine unaussprechlich beglückende Befriedigung: ihm ist wohl wie den Göttern.

Der Intellekt an und für sich kann kein selbständiges Leben führen, wie Schopenhauer will; er empfindet weder Lust, noch Unlust, sondern durch ihn wird sich der Wille nur seiner Zustände bewußt. Es giebt nur Ein Princip und dieses Eine ist der individuelle Wille. Der Wille ist in der aesthetischen Contemplation ebenso Alles, wie im höchsten Zorn, der leidenschaftlichen Begierde. Der Unterschied liegt in seinen Zuständen allein.

Dieser glückliche Zustand des Willens in der aesthetischen Relation hat nun zwei Stufen.

Die erste ist die reine Contemplation. Das Subjekt, das sich seines Fortgangs in der Zeit nicht bewußt wird, betrachtet das aus der realen Entwicklung gleichsam herausgehobene Objekt. Das Objekt ist für das Subjekt und das Subjekt sich selbst, durch Täuschung, zeitlos. Dagegen wird das Subjekt weder zum Objekt (wie Schopenhauer lehrt), noch ist das Objekt frei von Raum und Materie. Die reine Contemplation wird am häufigsten hervorgerufen durch die Natur. Ein Blick in sie, und träfe er nur Felder, Wälder und Wiesen, erhebt sofort ein Individuum mit zarten Nerven über die schwüle Atmosphäre des gewöhnlichen Lebens. Ein Mensch von derberem Schlage wird seine persönlichen Zwecke durch einen solchen Blick schwerlich vergessen; aber ich wage zu sagen: stellt den rohesten und begehrlichsten Menschen auf das Felsenufer von Sorrento und die aesthetische Freude wird über ihn kommen wie ein schöner Traum. —

In zweiter Linie wird die aesthetische Contemplation erzeugt durch die Werke der Baukunst, Skulptur und Malerei, vorzugsweise durch monumentale Bauten und durch solche Bilder und plastische

Werke, die, als Ganzes, rasch erfaßt werden können und keine heftige Erregung ausdrücken. Sind die Figuren eines Bildes oder einer plastischen Gruppe zahlreich, oder dramatisch bewegt, so wird sich das Subjekt seiner Synthesis bewußt und dadurch selbst leicht unruhig, so daß die reine Contemplation nicht lange anhalten kann. Den Zeus von Otricoli, die Venus von Milo, die Danaide im Braccio Nuovo des Vaticans, oder eine Raphael'sche heilige Familie, kann man stundenlang betrachten, den Laokoon nicht.

Der Wille, im Zustand der reinen Contemplation, athmet so leise, wie das glatte, sonnige Meer.

Auf der zweiten Stufe wird der Wille durch einen Vorgang in der Welt, oder durch die Kunst, in entsprechende Schwingungen versetzt: es ist der Zustand der Mitempfindung, des Mitvibrirens. Wohnen wir einer erschütternden Scene in einer Familie bei, ohne unmittelbar von ihr berührt zu werden, ist sie für uns interesselos, aber interessant, so werden wir die Ausbrüche der Leidenschaft, das innige Flehen um Schonung ꝛc. in uns nachempfinden. Ebenso wirkt Poesie und Musik, jedoch viel reiner als die realen Vorgänge, und man kann sagen: bei der Contemplation hat die Natur, bei dem aesthetischen Mitgefühl die Kunst den Vorrang.

Auf dieser Stufe ist das Objekt (Willensqualitäten und Zustände, dargestellt in Worten und Tönen) dem Raum und der Materie enthoben, aber ganz in der Zeit, und Mitempfindung ist ganz Succession.

Ich muß sonach das willenlose Erkennen geradeso verwerfen, wie die Ideenlehre Schopenhauer's. Der aesthetische Zustand betrifft lediglich den Willen, der in diesem Zustand das Objekt, seinem individuellen Wesen nach, erkennt.

Hierdurch wird auch eine Schwierigkeit gelöst, welche Schopenhauer's seinem Geiste nicht entgangen ist, welche er aber nicht aus dem Wege räumen konnte.

> Zu jener postulirten Veränderung im Subjekt und Objekt ist nun aber die Bedingung, nicht nur, daß die Erkenntnißkraft ihrer ursprünglichen Dienstbarkeit entzogen und ganz sich selbst überlassen sei, sondern auch, daß sie dennoch mit ihrer ganzen Energie thätig bleibe, trotzdem, daß der natürliche Sporn ihrer Thätigkeit, der Antrieb des Willens, jetzt fehlt.
>
> (Parerga II. 449.)

Er fügt hinzu: „Hier liegt die Schwierigkeit und an dieser die Seltenheit der Sache.“ Wäre der Wille gar nicht betheiligt, so würde überhaupt ein aesthetisches Erkennen nie möglich sein. — Die Seltenheit der Sache muß ich in Abrede stellen. Eine einigermaßen gut ausgestattete Natur versinkt leicht und oft in die äesthetische Contemplation.

Das dritte Gebrechen der Aesthetik Schopenhauer's entspringt aus der falschen Eintheilung der Natur, deren verklärte Spiegelung der Zweck aller Kunst ist. Wie wir wissen, löschte er alle besonderen Wirkungsarten der unorganischen Kräfte gewaltsam aus und erschlich sich auf diese Weise eine objektive Materie, an der sich die untersten Objektivationen des Willens offenbaren. Diese wechseln in der Aesthetik nur den Namen und heißen jetzt die untersten Ideen. Er spricht von der Idee der Schwere, der Starrheit, der Cohäsion, der Härte u. s. w. und legt der Baukunst, als schöner Kunst, keinen anderen Zweck unter, als einige von jenen Ideen zu deutlicher Anschauung zu bringen.

Ich verwerfe das Eine und das Andere. Meine Philosophie kennt nur Ideen des Eisens, Marmors u. s. w. und hat gewiß die Wahrheit auf ihrer Seite. Zweitens ist das Material eines Gebäudes nicht die Hauptsache, sondern die Form, wie ich gleich ausführen werde.

Im Reich der Pflanzen und Thiere sind die Ideen bei Schopenhauer identisch mit dem Gattungsbegriff, was ich bereits gerügt habe. Nur die höheren Thiere haben, nach Schopenhauer, hervorstechende, dem Einzelnen eigenthümliche Eigenschaften und sind „in gewissem Sinne“ besondere Ideen. Dagegen ist jeder Mensch als eine besondere Idee anzusehen.

> Der Charakter jedes einzelnen Menschen kann, sofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Species begriffen ist, als eine besondere Idee, entsprechend einem eigenthümlichen Objektivationsakt des Willens, angesehen werden.
>
> (W. a. W. u. V. I. 188.)
>
> Im Menschen tritt die Individualität mächtig hervor: ein Jeder hat einen eigenen Charakter. (W. a. W. u. V. I. 141.)

Als er diese letzteren Resultate seiner Beobachtungen zog, war sein Blick frei und klar.

Ein viertes wesentliches Gebrechen der Aesthetik Schopenhauer's, welches nicht aus seiner Physik, sondern aus seiner mangelhaften Erkenntnißtheorie hervorgegangen ist, ist die unterlassene Scheidung des Schönen in

1) das Subjektiv-Schöne,
2) den Grund des Schönen im Ding an sich,
3) das schöne Objekt.

Diese Sonderung habe ich sehr scharf in meiner Philosophie ausgeführt und glaube ich, daß erst durch meine Zurückführung des Subjektiv-Schönen auf ideale, auf Grund apriorischer Formen und Functionen bewerkstelligte Verbindungen unseres Geistes die Aesthetik zu einer Wissenschaft im strengen Sinne Kant's geworden ist, welcher ihr bekanntlich diesen Charakter gänzlich absprach. Er sagt:

> Die Deutschen sind die Einzigen, welche sich jetzt des Worts Aesthetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was Andere Kritik des Geschmacks heißen. Es liegt hier die verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten faßte, die kritische Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren vornehmsten Quellen nach bloß empirisch und können also niemals zu bestimmten Gesetzen a priori dienen, wonach sich unser Geschmacksurtheil richten müßte. (Kr. der reinen Vern. 61.)

Schopenhauer kennt nur das schöne Objekt und bestimmt es wie folgt:

> Indem wir einen Gegenstand schön nennen, sprechen wir dadurch aus, daß er Objekt unserer ästhetischen Betrachtung ist, welches zweierlei in sich schließt, einerseits nämlich, daß sein Anblick uns objektiv macht, d. h. daß wir in der Betrachtung desselben nicht mehr unserer als Individuen, sondern als reinen willenlosen Subjekts des Erkennens uns bewußt sind; und andererseits, daß wir im Gegenstande nicht das einzelne Ding, sondern eine Idee erkennen. (W. a. W. u. V. I. 247.)

Die Folge hiervon würde sein, daß wir jedes Ding, da sich eine Idee in ihm offenbart, in unserer aesthetischen Betrachtung schön finden müßten, und spricht dies auch Schopenhauer geradezu aus:

> Da einerseits jedes vorhandene Ding rein objektiv und außer aller Relation betrachtet werden kann; da ferner auch andererseits in jedem Dinge der Wille, auf irgend einer Stufe seiner Objektität, erscheint, und dasselbe sonach Ausdruck einer Idee ist; so ist auch jedes Ding schön. (W. a. W. u. V. I. 247.)

Ferner sagt er:

> Schöner ist aber Eines als das Andere dadurch, daß es jene rein objektive Betrachtung erleichtert, ihr entgegenkommt, ja gleichsam dazu zwingt, wo wir es dann sehr schön nennen. (ib.)

Schopenhauer erging es bei dieser Betrachtung wie Kant bei der Causalität. Wie Dieser die Aufeinanderfolge zum einzigen Kriterium des Causalitätsverhältnisses machte, während zwar alles Erfolgen ein Folgen, aber nicht alles Folgen ein Erfolgen ist, so ist bei Schopenhauer alles schön, weil es aesthetisch betrachtet werden kann, während es heißen muß: Das Schöne kann nur im aesthetischen Zustande des Subjekts erkannt werden, aber nicht Alles, was in diesem Zustand betrachtet wird, ist schön.

Schopenhauer geht so weit, daß er auch jedem Artefakt unbedingt Schönheit zuspricht, weil sich in seinem Material eine Idee ausdrücke, welche das Subjekt objektiv machen könne, was grundfalsch ist. Denken wir uns z. B. zwei Gegenstände von Bronce, etwa zwei Gewichte, von denen das eine ein regelmäßiger, polirter, das andere ein rauher, ungenau gearbeiteter Cylinder ist. Beide drücken, nach Schopenhauer, die Ideen der Starrheit, Cohäsion, Schwere u. s. w. aus und können uns objektiv machen, folglich sind sie beide schön, was aber Niemand zu behaupten unternehmen wird. Hier entscheidet nur die Form, die Farbe, Glätte ꝛc. und all' dieses ist eben das Subjektiv-Schöne, das Schopenhauer nicht kennt.

Das Subjektiv-Schöne, welches auf

1) der Causalität,
2) dem mathematischen Raum,

3) der Zeit,
4) der Materie (Substanz)

beruht, habe ich ausführlich in meinem Werke behandelt, und verweise ich darauf. Es ist das Formal-Schöne und der unerschütterliche aprioriſche Grund, von wo aus das Subjekt bestimmt, was schön ist, was nicht. Wie das Subjekt im Allgemeinen Nichts außer sich anerkennt, was keinen Eindruck auf seine Sinne macht, was es also seinen Formen gemäß weder gestalten, noch denken kann, so erkennt es auch nichts in der Natur als schön an, dem nicht erst von ihm die Schönheit zugesprochen worden ist.

Die Fähigkeit des Menschen, dem Formal-Schönen gemäß zu urtheilen, ist der Schönheitssinn. Jeder Mensch hat ihn, wie Jeder Urtheilskraft, Jeder Vernunft hat. Aber wie sehr viele Menschen nur sehr kurze mentale Verbindungen zu Wege bringen und ihren Gesichtskreis nur wenig erweitern können, während Einige die ganze Natur und ihren Zusammenhang mit ihrem Geiste gleichsam umschließen, so ist auch der Schönheitssinn in Vielen nur als Keim, in Anderen voll entwickelt vorhanden. Der gesetzgebende Schönheitssinn kann erworben werden, weil er als Keim Allen angeboren ist und deshalb bloß Pflege und Ausbildung verlangt. Man betrachte nur die kunstsinnigen Italiener und Franzosen, die ihren Geist täglich in einem Meer von Schönheit, resp. von Grazie, baden können.

Den Einen kann eine flache Seeküste, den Anderen eine andalusische Landschaft, einen Dritten der Bosporus individuell am meisten ansprechen. Weil dies der Fall ist, meinte Kant, aesthetische Urtheile enthielten so wenig Nothwendigkeit in sich, wie Geschmacksurtheile. Dies ist aber ein ganz einseitiger Standpunkt. In Sachen der Schönheit kann nur der mit entwickeltem Schönheitssinn Begabte Richter sein, und da die Urtheile solcher Richter nach Gesetzen gesprochen werden, welche apriorischen Grund in uns haben, so sind sie verbindlich für Alle. Es ist durchaus gleichgültig, ob der Eine oder der Andere dagegen protestirt und sich auf seine Persönlichkeit steift, die nicht zustimmen könne. Er bilde erst seinen Schönheitssinn aus, dann wollen wir ihm Stimmrecht geben.

Entspricht ein Gegenstand der Natur oder der Kunst allen Gestaltungen des Formal-Schönen, so ist er vollendet schön. Man

prüfe z. B. Goethe's Iphigenie unter den Bedingungen des Subjektiv-Schönen, das bei einer Dichtung in Betracht kommt, also des Schönen der Causalität, der Zeit und der Substanz, immer ist sie makellos. Oder man blicke auf den Golf von Neapel, etwa von Camaldoli oder San Martino aus, und prüfe nach dem Formal-Schönen des Raums und der Materie, und wer würde an den Farben, an den Linien der Küste, am Duft der Ferne, an der Gestalt der Pinien im Vordergrund, kurz an irgend etwas auch das Geringste ändern wollen? Nicht der Schönheitssinn des genialsten Malers würde hier etwas fortnehmen, dort etwas hinzusetzen wollen.

Die vollendet schönen Natur- und Kunstwerke sind sehr, sehr selten; dagegen entsprechen viele einer oder zwei Arten des Formal-Schönen. Ein Drama kann allen Gesetzen des Subjektiv-Schönen der Zeit und Substanz entsprechen, aber in Hinsicht auf das Schöne der Causalität ganz verfehlt sein.

Schopenhauer hat die Nothwendigkeit des Subjektiv-Schönen gefühlt, da seinem feinen Kopfe nicht so leicht etwas entging, aber er versuchte vergeblich, der Sache auf den Grund zu kommen und versank (wie leider so oft!) im Mysticismus. Er sagt:

> Woran soll der Künstler ihr (der Natur) gelungenes und nachzuahmendes Werk erkennen und es unter den mißlungenen herausfinden; wenn er nicht vor der Erfahrung das Schöne anticipirt? Hat überdies auch jemals die Natur einen in allen Theilen vollkommen schönen Menschen hervorgebracht? — — — Rein a posteriori und aus bloßer Erfahrung ist gar keine Erkenntniß des Schönen möglich: sie ist immer, wenigstens zum Theil, a priori, wiewohl von ganz anderer Art, als die uns a priori bewußten Gestaltungen des Satzes vom Grunde.
>
> (W. a. W. u. V. I. 261.)
>
> Daß wir Alle die menschliche Schönheit erkennen, wenn wir sie sehen, im echten Künstler aber dies mit solcher Klarheit geschieht, daß er sie zeigt, wie er sie nie gesehen hat, und die Natur in seiner Darstellung übertrifft; dies ist nur dadurch möglich, daß der Wille, dessen adäquate Objektivation, auf ihrer höchsten Stufe, hier beurtheilt und gefunden werden soll, ja wir selbst sind. (ib. 262.)

3) der Zeit,
4) der Materie (Substanz)

beruht, habe ich ausführlich in meinem Werke behandelt, und verweise ich darauf. Es ist das Formal-Schöne und der unerschütterliche aprioriſche Grund, von wo aus das Subjekt bestimmt, was schön ist, was nicht. Wie das Subjekt im Allgemeinen Nichts außer sich anerkennt, was keinen Eindruck auf seine Sinne macht, was es also seinen Formen gemäß weder gestalten, noch denken kann, so erkennt es auch nichts in der Natur als schön an, dem nicht erst von ihm die Schönheit zugesprochen worden ist.

Die Fähigkeit des Menschen, dem Formal-Schönen gemäß zu urtheilen, ist der Schönheitssinn. Jeder Mensch hat ihn, wie Jeder Urtheilskraft, Jeder Vernunft hat. Aber wie sehr viele Menschen nur sehr kurze mentale Verbindungen zu Wege bringen und ihren Gesichtskreis nur wenig erweitern können, während Einige die ganze Natur und ihren Zusammenhang mit ihrem Geiste gleichsam umschließen, so ist auch der Schönheitssinn in Vielen nur als Keim, in Anderen voll entwickelt vorhanden. Der gesetzgebende Schönheitssinn kann erworben werden, weil er als Keim Allen angeboren ist und deshalb bloß Pflege und Ausbildung verlangt. Man betrachte nur die kunstsinnigen Italiener und Franzosen, die ihren Geist täglich in einem Meer von Schönheit, resp. von Grazie baden können.

Den Einen kann eine flache Seeküste, den Anderen eine andalusische Landschaft, einen Dritten der Bosporus individuell am meisten ansprechen. Weil dies der Fall ist, meinte Kant, aesthetische [illegible]theile enthielten so wenig Nothwendigkeit in sich, wie Geschmac[illegible] urtheile. Dies ist aber ein ganz einseitiger Standpunkt. In Sac[illegible] der Schönheit kann nur der mit entwickelte[illegible] Schönheitssinn Bega[illegible] Richter sein, und da die Urtheile solch[illegible] nach Gesetzen [illegible] sprochen werden, welche aprioriſchen [illegible]us haben, so [illegible] sie verbindlich für Alle. Es ist [illegible]chgültig, ob [illegible] Eine oder der Andere dagegen protestirt [illegible]ne P[illegible] lichkeit steift, die nicht zustimmen könne. [illegible] heitssinn aus, dann wollen wir ihm Stimm[illegible].

Entspricht ein Gegenstand der Natur [illegible] Gestaltungen des Formal-Schönen, so ist er vo[illegible]

prüfe z. B. Goethe's Iphigenie unter den Bedingungen des Subjektiv-Schönen, das bei einer Dichtung in Betracht kommt, also des Schönen der Causalität, der Zeit und der Substanz, immer ist sie makellos. Oder man blicke auf den Golf von Neapel, etwa von Camaldoli oder San Martino aus, und prüfe nach dem Formal-Schönen des Raums und der Materie, und wer würde an den Farben, an den Linien der Küste, am Duft der Ferne, an der Gestalt der Pinien im Vordergrund, kurz an irgend etwas auch das Geringste ändern wollen? Nicht der Schönheitssinn des genialsten Malers würde hier etwas fortnehmen, dort etwas hinzusetzen wollen.

Die vollendet schönen Natur- und Kunstwerke sind sehr, sehr selten; dagegen entsprechen viele einer oder zwei Arten des Formal-Schönen. Ein Drama kann allen Gesetzen des Subjektiv-Schönen der Zeit und Substanz entsprechen, aber in Hinsicht auf das Schöne der Causalität ganz verfehlt sein.

Schopenhauer hat die Nothwendigkeit des Subjektiv-Schönen gefühlt, da seinem feinen Kopfe nicht so leicht etwas entging, aber er versuchte vergeblich, der Sache auf den Grund zu kommen und [illegible]k (wie leider so oft!) im Mysticismus. Er sagt:

> Woran soll [illegible] Künstler ihr (der Natur) gelungenes und nach-
> mendes [illegible] nen und es unter den mißlungenen heraus-
> n; wenn [illegible] vor der Erfahrung das Schöne anti-
> ? Ha[illegible] auch jemals die Natur einen in allen
> n voll[illegible] en Menschen hervorgebracht? — — —
> post[illegible] us bloßer Erfahrung ist gar keine Er-
> z des [illegible] glich: sie ist immer, wenigstens zum
> pri[illegible] von ganz anderer Art, als die uns
> bew[illegible] ngen des Satzes vom Grunde.
>
> (W. a. W. u. V. I. 261.)

> ir [illegible] liche Schönheit erkennen, wenn wir
> [illegible] aber dies mit solcher Klarheit ge-
> [illegible] er sie nie gesehen hat, und die
> [illegible] bertrifft; dies ist nur dadurch
> [illegible] adäquate Objektivation, auf ihrer
> [illegible] nd gefunden werden soll, ja wir
>
> (ib. 262.)

Hieran knüpfte er eine ganz falsche Erklärung des Ideals.

> Diese Anticipation ist das Ideal: es ist die Idee, sofern sie, wenigstens zur Hälfte, a priori erkannt ist und, indem sie als solche dem a posteriori, durch die Natur Gegebenen ergänzend entgegenkommt, für die Kunst practisch wird.

Das Ideal erzeugt der Künstler in anderer Weise. Er vergleicht die lebenden ähnlichen Individuen, erfaßt das Charakteristische, scheidet das Unwesentliche und Zufällige aus und verbindet das gefundene Wesentliche. Das so entstandene Einzelwesen taucht er dann in das Subjektiv-Schöne, und es erhebt sich aus diesem Bade, wie die schaumgeborene Göttin, verklärt und in idealer Schönheit. Die griechischen Künstler hätten ihre idealen, für alle Zeiten mustergültigen Bildwerke nicht hervorbringen können, wenn sie nicht in ihrem Volke gute Modelle gefunden hätten und es gilt allerdings, was Kant gesagt hat:

> Ganz anders verhält es sich mit denen Geschöpfen (Idealen) der Einbildungskraft, darüber sich Niemand erklären und einen verständlichen Begriff geben kann, gleichsam Monogrammen, die nur einzelne, ob zwar nach keiner angeblichen Regel bestimmte Züge sind, welche mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung, als ein bestimmtes Bild ausmachen. (Kr. d. Vern. 442.)

> Die Einbildungskraft läßt ein Bild gleichsam auf das andere fallen und weiß, durch die Congruenz der mehreren von derselben Art, ein mittleres herauszubekommen, welches Allen zum gemeinschaftlichen Maße dient. — — — Die Einbildungskraft thut dies durch einen dynamischen Effekt, der aus der vielfältigen Auffassung solcher Gestalten auf das Organ des inneren Sinns entspringt. (Kr. d. Urtheilsk. 80.)

Hier möge auch folgende Schwierigkeit zur Sprache kommen. Schon Kant hatte richtig bemerkt, daß ein Neger nothwendig eine andere Normalidee der Schönheit der Gestalt haben müsse, als ein Weißer, der Chinese eine andere, als der Europäer (Kr. d. Urth. 80) und Schopenhauer sagte:

> Die Quelle alles Wohlgefallens ist die Homogeneität: schon dem Schönheitssinn ist die eigene Species, und in dieser wieder die eigene Rasse, unbedenklich die Schönste. (Parerga II. 492.)

Dies steht fest. Aber es beweist Nichts gegen das Subjektiv-Schöne. Sollte je ein schwarzer Phidias in Africa geboren werden, so wird er Gestalten, die den Negertypus tragen, erschaffen; jedoch nicht anders können, als, innerhalb dieser Grenzen, ganz nach den für alle Menschen gültigen subjektiven Schönheitsgesetzen zu bilden. Er wird die volle Wade, die knappe, kräftige Rundung des Leibes, die gewölbte Brust, das ovale Gesicht, die regelmäßigen Züge, nicht eine flache Wade, magere oder aufgedunsene Glieder, ein Vollmondsgesicht u. s. w. bilden.

Wie mächtig überhaupt das Subjektiv-Schöne des Raumes, besonders die Symmetrie, die Plastik beherrscht, beweist mehr als alles Andere der Umstand, daß es keinem griechischen Künstler eingefallen ist, eine Amazone mit nur einer Brust zu bilden, obgleich jeder Grieche glaubte (ob mit Recht oder Unrecht, lasse ich dahingestellt) daß den Amazonen, behufs leichterer Handhabung der Waffen, eine Brust zerstört würde. Man denke sich eine Amazone mit einer Brust nnd der aesthetische Genuß wird wesentlich beeinträchtigt sein.

Schopenhauer wurde also mystisch, als er das Subjektiv-Schöne, das er aus der Ferne sah, erklären wollte. Es ist übrigens sonderbar, daß er nicht bis zu demselben gelangt ist, denn seine Aesthetik enthält treffende schöne Gedanken in Menge, welche zur Sache gehören. Ich wähle die folgenden aus:

> Wir sehen im guten antiken Baustil jeglichen Theil, sei es nun Pfeiler, Säule, Bogen, Gebälk oder Thüre, Fenster, Treppe, Balcon, seinen Zweck auf die geradeste und einfachste Weise erreichen, ihn dabei unverhohlen und naiv an den Tag legend.
> (W. a. W. u. V. II. 472.)

> Die Grazie besteht darin, daß jede Bewegung und Stellung auf die leichteste, angemessenste und bequemste Art ausgeführt werde und sonach der rein entsprechende Ausdruck ihrer Absicht, oder des Willensaktes sei, ohne Ueberflüssiges, was als Zweckwidriges, bedeutungsloses Handtieren, ohne Ermangelndes, was als hölzerne Steifheit sich darstellt. (ib. II. 264).

> Mangel an Einheit in den Charakteren, Widerspruch derselben

gegen sich selbst, oder gegen das Wesen der Menschheit überhaupt, wie auch Unmöglichkeit, oder ihr nahekommende Unwahrscheinlichkeit in den Begebenheiten, sei es auch nur in Nebenumständen, beleidigen in der Poesie ebenso sehr, wie verzeichnete Figuren, oder falsche Perspektive, oder fehlerhafte Beleuchtung in der Malerei. (ib. I. 297.)

Menschliche Schönheit drückt sich aus durch die Form: und diese liegt im Raum allein rc. (ib. 263.)

Der Rhythmus ist in der Zeit, was im Raume die Symmetrie ist. (ib. II. 516.)

Das Metrum, oder Zeitmaß, hat, als bloßer Rhythmus, sein Wesen allein in der Zeit, welche eine reine Anschauung a priori ist, gehört also, mit Kant zu reden, bloß der reinen Sinnlichkeit an. (ib. 486.)

Ein ganz besonderes Hülfsmittel der Poesie sind Rhythmus und Reim. (ib. I. 287.)

Die Melodie besteht aus zwei Elementen, einem rhythmischen und einem harmonischen. Beiden liegen reine arithmetische Verhältnisse, also die der Zeit zu Grunde: dem einen die relative Dauer der Töne, dem anderen die relative Schnelligkeit ihrer Vibrationen. (ib. II. 516.)

Die Farben erregen unmittelbar ein lebhaftes Ergötzen, welches, wenn sie transparent sind, den höchsten Grad erreicht. (ib. I. 235.)

Gemaltes Obst ist zulässig, da es als weitere Entwicklung der Blume und durch Form und Farbe als ein schönes Naturprodukt sich darbietet. (ib. I. 245).

Der Malerei kommt noch eine für sich gehende Schönheit zu, welche hervorgebracht wird durch die bloße Harmonie der Farben, das Wohlgefällige der Gruppirung, die günstige Vertheilung des Lichts und Schattens und den Ton des ganzen Bildes. Diese ihr beigegebene, untergeordnete Art der Schönheit befördert den Zustand des reinen Erkennens und ist in der Malerei Das, was in der Poesie die Diktion, das Metrum und der Reim ist. (ib. II. 480.)

> Es finden sich bei allen Völkern, zu allen Zeiten, für Roth, Grün, Orange, Blau, Gelb, Violett, besondere Namen, welche überall verstanden werden, als die nämlichen, ganz bestimmten Farben bezeichnend; obschon diese in der Natur höchst selten rein und vollkommen vorkommen: sie müssen daher gewissermaßen a priori erkannt sein, auf analoge Weise, wie die regelmäßigen geometrischen Figuren. — — Jeder muß also eine Norm, ein Ideal, eine Epicurische Anticipation der gelben und jeder Farbe, unabhängig von der Erfahrung, in sich tragen, mit welcher er jede wirkliche Farbe vergleicht.
>
> (Ueber das Sehn 33.)

Mit diesen vortrefflichen Stellen vergleiche man nun die folgenden:

> Causalität ist Gestaltung des Satzes vom Grunde: Erkenntniß der Idee hingegen schließt wesentlich den Inhalt jenes Satzes aus. (W. a. W. u. V. I. 251.)
>
> Für die Architektur sind die Ideen der untersten Naturstufen, also Schwere, Starrheit, Cohäsion, das eigentliche Thema; nicht aber, wie man bisher annahm, bloß die regelmäßige Form, Proportion und Symmetrie, als welche ein rein Geometrisches, Eigenschaften des Raumes, nicht Ideen sind, und daher nicht das Thema einer schönen Kunst sein können.
>
> (W. a. W. u. V. II. 470.)

und man wird wieder nicht sonderbar finden, daß Schopenhauer das Subjektiv-Schöne nicht bestimmen konnte. Es sind immer und immer wieder dieselben alten Fehler aus der Erkenntnißtheorie die sich ihm entgegenwarfen und ihn auf falsche Bahnen drängten.

Ich habe oben gesagt: schön sei nur, was den formalen Bedingungen des Subjektiv-Schönen entspreche. Hieraus ergiebt sich, daß dem Ding an sich, unabhängig von unserer Wahrnehmung, Schönheit als solche nicht beigelegt werden darf. Nur ein Objekt kann schön sein, d. h. der in die subjektiven Formen eingegangene Wille. Dies darf jedoch nicht mißverstanden und etwa dahin ausgelegt werden, daß das Subjekt aus eigenen Mitteln die Schönheit im Objekt producire. Hierdurch würde der empirische Idealismus — diese absurdeste, aber für die Entwicklung der menschlichen

Erkenntniß allerwichtigste und bedeutendste philosophische Richtung — in die Aesthetik getragen werden. Wir erinnern uns, daß nur durch die Materie das Objekt sich vom Dinge an sich unterscheidet. Die subjektive Form Materie drückt zwar ganz genau die Qualitäten des Dinges an sich aus, aber auf eine ganz eigenthümliche Weise: das Wesen des Willens ist von dem der Materie toto genere verschieden. Deshalb kann ich nicht sagen, der Wille ist blau, roth, schwer, leicht, glatt, rauh, aber ich muß geradezu sagen: im Wesen des Willens liegt Das, was so auf das Subjekt wirkt, daß es das Objekt blau, roth, schwer, leicht, glatt, rauh wahrnimmt. In ganz derselben Weise ist die objektive Schönheit zu erklären. Nicht das im schönen Objekt Erscheinende, der Wille, ist schön, aber im Wesen des Willens liegt Das, was das Subjekt im Objekt schön nennt. Dies ist das leicht faßliche, klare Ergebniß des echten transscendentalen Idealismus, auf die Aesthetik angewandt.

Warum wir trotzdem von einer schönen Seele sprechen dürfen, habe ich in meiner Aesthetik erklärt. Wir nennen eine Seele schön wegen ihrer gleichmäßigen Bewegung, wegen des harmonischen Verhältnisses, in dem ihr Wille zum Intellekt steht. Sie ist eine maßvolle, taktvolle Seele. Sie hat keine absolut gleichmäßige, aber eine überwiegend gleichmäßige Bewegung, denn erstere ist nicht möglich. Die schöne Seele ist der Erschlaffung sowohl, als der leidenschaftlichen Erregung fähig, aber sie wird stets bald das Gleichgewicht wieder finden, den Punkt, wo Wille und Intellekt in die harmonische Bewegung übergehen, welche weder von der Erde ab, noch nach ihrem Schlamm gerichtet ist.

Schopenhauer sagt:

> Während Einige durch ihr Herz, Andere durch ihren Kopf excelliren, giebt es noch Andere, deren Vorzug bloß in einer gewissen Harmonie und Einheit des ganzen Wesens liegt, welche daraus entsteht, daß bei ihnen Herz und Kopf einander so überaus angemessen sind, daß sie sich wechselseitig unterstützen und hervorheben. (W. a. W. u. V. II. 601.)

Schiller charakterisirt die schöne Seele wie folgt:

> Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grade versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entschei-

dungen desselben in Widerspruch zu stehen. — In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung, harmoniren, und Grazie ist der Ausdruck der Erscheinung. (Ueber Anmuth und Würde.)

Diese schöne Seele wird nun auch, durch die Augen und Gesichtszüge, in die äußere Form hereinscheinen und selbst das häßlichste Gesicht in einer Weise verklären, daß man nur die Seele sieht, nur sie, nicht die mangelhafte Form, an der sie sich offenbaren muß.

Die Kunst ist die verklärte Spiegelung der Natur. Da nun die Natur nicht lauter schöne Objekte aufweist — ob diese gleich alle aesthetisch betrachtet werden können — so ist schon hieraus ersichtlich, daß die Kunst nach zwei Richtungen auseinander treten muß. Geht sie nur darauf aus, schöne Objekte und die Regungen der schönen Seele wiederzugeben, so ist sie die ideale Kunst. Spiegelt sie dagegen vorzugsweise die hervorstehenden Eigenthümlichkeiten, die charakteristischen Merkmale der Individuen, so ist sie die realistische Kunst, die neben der idealen mit gleichem Rechte steht, und zwar keinen Zoll höher, keinen Zoll tiefer; denn wenn die letztere auch das Subjekt wesentlich glücklicher und ruhiger stimmt als die andere, so offenbart dagegen die realistische Kunst das wahre Wesen des Willens, seine unersättliche Habsucht, seinen namenlosen Jammer, sein Hangen und Bangen, seinen trotzigen Uebermuth und sein erbärmliches Verzagen, seine Verrücktheit und Ueberschwänglichkeit u. s. w. und der Mensch spricht erschrocken wie Hamlet's Mutter:

Thou turn'st mine eyes into my very soul;
And there I see such black and grained spots,
As will not leave their tinct.
(Du kehrst die Augen recht in's Innre mir,
Da seh' ich Flecke, tief und schwarz gefärbt,
Die nicht von Farbe lassen.)

Beide Kunstgattungen ziehen den Menschen auf das ethische Gebiet hinüber, die eine durch Klarlegung seines Wesens, die andere durch Erzeugung des Wunsches: immer so glücklich, selig und ruhig sein zu können, für dessen Erfüllung nur die Ethik das Mittel angeben kann. Und hierin liegt die hohe Bedeutsamkeit der Kunst überhaupt, ihr inniger Zusammenhang mit der Moral.

Ein viertes wesentliches Gebrechen der Aesthetik Schopenhauer's, welches nicht aus seiner Physik, sondern aus seiner mangelhaften Erkenntnißtheorie hervorgegangen ist, ist die unterlassene Scheidung des Schönen in

1) das Subjektiv-Schöne,
2) den Grund des Schönen im Ding an sich,
3) das schöne Objekt.

Diese Sonderung habe ich sehr scharf in meiner Philosophie ausgeführt und glaube ich, daß erst durch meine Zurückführung des Subjektiv-Schönen auf ideale, auf Grund apriorischer Formen und Functionen bewerkstelligte Verbindungen unseres Geistes die Aesthetik zu einer Wissenschaft im strengen Sinne Kant's geworden ist, welcher ihr bekanntlich diesen Charakter gänzlich absprach. Er sagt:

> Die Deutschen sind die Einzigen, welche sich jetzt des Worts Aesthetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was Andere Kritik des Geschmacks heißen. Es liegt hier die verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten faßte, die kritische Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren vornehmsten Quellen nach bloß empirisch und können also niemals zu bestimmten Gesetzen a priori dienen, wonach sich unser Geschmacksurtheil richten müßte. (Kr. der reinen Vern. 61.)

Schopenhauer kennt nur das schöne Objekt und bestimmt es wie folgt:

> Indem wir einen Gegenstand schön nennen, sprechen wir dadurch aus, daß er Objekt unserer ästhetischen Betrachtung ist, welches zweierlei in sich schließt, einerseits nämlich, daß sein Anblick uns objektiv macht, d. h. daß wir in der Betrachtung desselben nicht mehr unserer als Individuen, sondern als reinen willenlosen Subjekts des Erkennens uns bewußt sind; und andererseits, daß wir im Gegenstande nicht das einzelne Ding, sondern eine Idee erkennen. (W. a. W. u. V. I. 247.)

Die Folge hiervon würde sein, daß wir jedes Ding, da sich eine Idee in ihm offenbart, in unserer aesthetischen Betrachtung schön finden müßten, und spricht dies auch Schopenhauer geradezu aus:

> Da einerseits jedes vorhandene Ding rein objektiv und außer aller Relation betrachtet werden kann; da ferner auch andererseits in jedem Dinge der Wille, auf irgend einer Stufe seiner Objektität, erscheint, und dasselbe sonach Ausdruck einer Idee ist; so ist auch jedes Ding schön. (W. a. W. u. V. I. 247.)

Ferner sagt er:

> Schöner ist aber Eines als das Andere dadurch, daß es jene rein objektive Betrachtung erleichtert, ihr entgegenkommt, ja gleichsam dazu zwingt, wo wir es dann sehr schön nennen. (ib.)

Schopenhauer erging es bei dieser Betrachtung wie Kant bei der Causalität. Wie Dieser die Aufeinanderfolge zum einzigen Kriterium des Causalitätsverhältnisses machte, während zwar alles Erfolgen ein Folgen, aber nicht alles Folgen ein Erfolgen ist, so ist bei Schopenhauer alles schön, weil es aesthetisch betrachtet werden kann, während es heißen muß: Das Schöne kann nur im aesthetischen Zustande des Subjekts erkannt werden, aber nicht Alles, was in diesem Zustand betrachtet wird, ist schön.

Schopenhauer geht so weit, daß er auch jedem Artefakt unbedingt Schönheit zuspricht, weil sich in seinem Material eine Idee ausdrücke, welche das Subjekt objektiv machen könne, was grundfalsch ist. Denken wir uns z. B. zwei Gegenstände von Bronce, etwa zwei Gewichte, von denen das eine ein regelmäßiger, polirter, das andere ein rauher, ungenau gearbeiteter Cylinder ist. Beide drücken, nach Schopenhauer, die Ideen der Starrheit, Cohäsion, Schwere u. s. w. aus und können uns objektiv machen, folglich sind sie beide schön, was aber Niemand zu behaupten unternehmen wird. Hier entscheidet nur die Form, die Farbe, Glätte ꝛc. und all' dieses ist eben das Subjektiv-Schöne, das Schopenhauer nicht kennt.

Das Subjektiv-Schöne, welches auf

1) der Causalität,
2) dem mathematischen Raum,

3) der Zeit,
4) der Materie (Substanz)

beruht, habe ich ausführlich in meinem Werke behandelt, und verweise ich darauf. Es ist das Formal-Schöne und der unerschütterliche apriorische Grund, von wo aus das Subjekt bestimmt, was schön ist, was nicht. Wie das Subjekt im Allgemeinen Nichts außer sich anerkennt, was keinen Eindruck auf seine Sinne macht, was es also seinen Formen gemäß weder gestalten, noch denken kann, so erkennt es auch nichts in der Natur als schön an, dem nicht erst von ihm die Schönheit zugesprochen worden ist.

Die Fähigkeit des Menschen, dem Formal-Schönen gemäß zu urtheilen, ist der Schönheitssinn. Jeder Mensch hat ihn, wie Jeder Urtheilskraft, Jeder Vernunft hat. Aber wie sehr viele Menschen nur sehr kurze mentale Verbindungen zu Wege bringen und ihren Gesichtskreis nur wenig erweitern können, während Einige die ganze Natur und ihren Zusammenhang mit ihrem Geiste gleichsam umschließen, so ist auch der Schönheitssinn in Vielen nur als Keim, in Anderen voll entwickelt vorhanden. Der gesetzgebende Schönheitssinn kann erworben werden, weil er als Keim Allen angeboren ist und deshalb bloß Pflege und Ausbildung verlangt. Man betrachte nur die kunstsinnigen Italiener und Franzosen, die ihren Geist täglich in einem Meer von Schönheit, resp. von Grazie, baden können.

Den Einen kann eine flache Seeküste, den Anderen eine andalusische Landschaft, einen Dritten der Bosporus individuell am meisten ansprechen. Weil dies der Fall ist, meinte Kant, aesthetische Urtheile enthielten so wenig Nothwendigkeit in sich, wie Geschmacksurtheile. Dies ist aber ein ganz einseitiger Standpunkt. In Sachen der Schönheit kann nur der mit entwickeltem Schönheitssinn Begabte Richter sein, und da die Urtheile solcher Richter nach Gesetzen gesprochen werden, welche aprioriſchen Grund in uns haben, so sind sie verbindlich für Alle. Es ist durchaus gleichgültig, ob der Eine oder der Andere dagegen protestirt und sich auf seine Persönlichkeit steift, die nicht zustimmen könne. Er bilde erst seinen Schönheitssinn aus, dann wollen wir ihm Stimmrecht geben.

Entspricht ein Gegenstand der Natur oder der Kunst allen Gestaltungen des Formal-Schönen, so ist er vollendet schön. Man

prüfe z. B. Goethe's Iphigenie unter den Bedingungen des Subjektiv-Schönen, das bei einer Dichtung in Betracht kommt, also des Schönen der Causalität, der Zeit und der Substanz, immer ist sie makellos. Oder man blicke auf den Golf von Neapel, etwa von Camaldoli oder San Martino aus, und prüfe nach dem Formal-Schönen des Raums und der Materie, und wer würde an den Farben, an den Linien der Küste, am Duft der Ferne, an der Gestalt der Pinien im Vordergrund, kurz an irgend etwas auch das Geringste ändern wollen? Nicht der Schönheitssinn des genialsten Malers würde hier etwas fortnehmen, dort etwas hinzusetzen wollen.

Die vollendet schönen Natur- und Kunstwerke sind sehr, sehr selten; dagegen entsprechen viele einer oder zwei Arten des Formal-Schönen. Ein Drama kann allen Gesetzen des Subjektiv-Schönen der Zeit und Substanz entsprechen, aber in Hinsicht auf das Schöne der Causalität ganz verfehlt sein.

Schopenhauer hat die Nothwendigkeit des Subjektiv-Schönen gefühlt, da seinem feinen Kopfe nicht so leicht etwas entging, aber er versuchte vergeblich, der Sache auf den Grund zu kommen und versank (wie leider so oft!) im Mysticismus. Er sagt:

> Woran soll der Künstler ihr (der Natur) gelungenes und nachzuahmendes Werk erkennen und es unter den mißlungenen herausfinden; wenn er nicht vor der Erfahrung das Schöne anticipirt? Hat überdies auch jemals die Natur einen in allen Theilen vollkommen schönen Menschen hervorgebracht? — — — Rein a posteriori und aus bloßer Erfahrung ist gar keine Erkenntniß des Schönen möglich: sie ist immer, wenigstens zum Theil, a priori, wiewohl von ganz anderer Art, als die uns a priori bewußten Gestaltungen des Satzes vom Grunde.
>
> (W. a. W. u. V. I. 261.)
>
> Daß wir Alle die menschliche Schönheit erkennen, wenn wir sie sehen, im echten Künstler aber dies mit solcher Klarheit geschieht, daß er sie zeigt, wie er sie nie gesehen hat, und die Natur in seiner Darstellung übertrifft; dies ist nur dadurch möglich, daß der Wille, dessen adäquate Objektivation, auf ihrer höchsten Stufe, hier beurtheilt und gefunden werden soll, ja wir selbst sind. (ib. 262.)

Hieran knüpfte er eine ganz falsche Erklärung des Ideals.

> Diese Anticipation ist das Ideal: es ist die Idee, sofern sie, wenigstens zur Hälfte, a priori erkannt ist und, indem sie als solche dem a posteriori, durch die Natur Gegebenen ergänzend entgegenkommt, für die Kunst practisch wird.

Das Ideal erzeugt der Künstler in anderer Weise. Er vergleicht die lebenden ähnlichen Individuen, erfaßt das Charakteristische, scheidet das Unwesentliche und Zufällige aus und verbindet das gefundene Wesentliche. Das so entstandene Einzelwesen taucht er dann in das Subjektiv-Schöne, und es erhebt sich aus diesem Bade, wie die schaumgeborene Göttin, verklärt und in idealer Schönheit. Die griechischen Künstler hätten ihre idealen, für alle Zeiten mustergültigen Bildwerke nicht hervorbringen können, wenn sie nicht in ihrem Volke gute Modelle gefunden hätten und es gilt allerdings, was Kant gesagt hat:

> Ganz anders verhält es sich mit denen Geschöpfen (Idealen) der Einbildungskraft, darüber sich Niemand erklären und einen verständlichen Begriff geben kann, gleichsam Monogrammen, die nur einzelne, ob zwar nach keiner angeblichen Regel bestimmte Züge sind, welche mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung, als ein bestimmtes Bild ausmachen. (Kr. d. Vern. 442.)

> Die Einbildungskraft läßt ein Bild gleichsam auf das andere fallen und weiß, durch die Congruenz der mehreren von derselben Art, ein mittleres herauszubekommen, welches Allen zum gemeinschaftlichen Maße dient. — — — Die Einbildungskraft thut dies durch einen dynamischen Effekt, der aus der vielfältigen Auffassung solcher Gestalten auf das Organ des inneren Sinns entspringt. (Kr. d. Urtheilsk. 80.)

Hier möge auch folgende Schwierigkeit zur Sprache kommen. Schon Kant hatte richtig bemerkt, daß ein Neger nothwendig eine andere Normalidee der Schönheit der Gestalt haben müsse, als ein Weißer, der Chinese eine andere, als der Europäer (Kr. d. Urth. 80) und Schopenhauer sagte:

> Die Quelle alles Wohlgefallens ist die Homogeneität: schon dem Schönheitssinn ist die eigene Species, und in dieser wieder die eigene Rasse, unbedenklich die Schönste. (Parerga II. 492.)

Dies steht fest. Aber es beweist Nichts gegen das Subjektiv-Schöne. Sollte je ein schwarzer Phidias in Africa geboren werden, so wird er Gestalten, die den Negertypus tragen, erschaffen; jedoch nicht anders können, als, innerhalb dieser Grenzen, ganz nach den für alle Menschen gültigen subjektiven Schönheitsgesetzen zu bilden. Er wird die volle Wade, die knappe, kräftige Rundung des Leibes, die gewölbte Brust, das ovale Gesicht, die regelmäßigen Züge, nicht eine flache Wade, magere oder aufgedunsene Glieder, ein Vollmondsgesicht u. s. w. bilden.

Wie mächtig überhaupt das Subjektiv-Schöne des Raumes, besonders die Symmetrie, die Plastik beherrscht, beweist mehr als alles Andere der Umstand, daß es keinem griechischen Künstler eingefallen ist, eine Amazone mit nur einer Brust zu bilden, obgleich jeder Grieche glaubte (ob mit Recht oder Unrecht, lasse ich dahingestellt) daß den Amazonen, behufs leichterer Handhabung der Waffen, eine Brust zerstört würde. Man denke sich eine Amazone mit einer Brust nnd der aesthetische Genuß wird wesentlich beeinträchtigt sein.

Schopenhauer wurde also mystisch, als er das Subjektiv-Schöne, das er aus der Ferne sah, erklären wollte. Es ist übrigens sonderbar, daß er nicht bis zu demselben gelangt ist, denn seine Aesthetik enthält treffende schöne Gedanken in Menge, welche zur Sache gehören. Ich wähle die folgenden aus:

> Wir sehen im guten antiken Baustil jeglichen Theil, sei es nun Pfeiler, Säule, Bogen, Gebälk oder Thüre, Fenster, Treppe, Balcon, seinen Zweck auf die geradeste und einfachste Weise erreichen, ihn dabei unverhohlen und naiv an den Tag legend. (W. a. W. u. V. II. 472.)

> Die Grazie besteht darin, daß jede Bewegung und Stellung auf die leichteste, angemessenste und bequemste Art ausgeführt werde und sonach der rein entsprechende Ausdruck ihrer Absicht, oder des Willensaktes sei, ohne Ueberflüssiges, was als Zweckwidriges, bedeutungsloses Handtieren, ohne Ermangelndes, was als hölzerne Steifheit sich darstellt. (ib. II. 264).

> Mangel an Einheit in den Charakteren, Widerspruch derselben

gegen sich selbst, oder gegen das Wesen der Menschheit überhaupt, wie auch Unmöglichkeit, oder ihr nahekommende Unwahrscheinlichkeit in den Begebenheiten, sei es auch nur in Nebenumständen, beleidigen in der Poesie ebenso sehr, wie verzeichnete Figuren, oder falsche Perspektive, oder fehlerhafte Beleuchtung in der Malerei. (ib. I. 297.)

Menschliche Schönheit drückt sich aus durch die Form: und diese liegt im Raum allein 2c. (ib. 263.)

Der Rhythmus ist in der Zeit, was im Raume die Symmetrie ist. (ib. II. 516.)

Das Metrum, oder Zeitmaß, hat, als bloßer Rhythmus, sein Wesen allein in der Zeit, welche eine reine Anschauung a priori ist, gehört also, mit Kant zu reden, bloß der reinen Sinnlichkeit an. (ib. 486.)

Ein ganz besonderes Hülfsmittel der Poesie sind Rhythmus und Reim. (ib. I. 287.)

Die Melodie besteht aus zwei Elementen, einem rhythmischen und einem harmonischen. Beiden liegen reine arithmetische Verhältnisse, also die der Zeit zu Grunde: dem einen die relative Dauer der Töne, dem anderen die relative Schnelligkeit ihrer Vibrationen. (ib. II. 516.)

Die Farben erregen unmittelbar ein lebhaftes Ergötzen, welches, wenn sie transparent sind, den höchsten Grad erreicht. (ib. I. 235.)

Gemaltes Obst ist zulässig, da es als weitere Entwicklung der Blume und durch Form und Farbe als ein schönes Naturprodukt sich darbietet. (ib. I. 245).

Der Malerei kommt noch eine für sich gehende Schönheit zu, welche hervorgebracht wird durch die bloße Harmonie der Farben, das Wohlgefällige der Gruppirung, die günstige Vertheilung des Lichts und Schattens und den Ton des ganzen Bildes. Diese ihr beigegebene, untergeordnete Art der Schönheit befördert den Zustand des reinen Erkennens und ist in der Malerei Das, was in der Poesie die Diktion, das Metrum und der Reim ist. (ib. II. 480.)

Es finden sich bei allen Völkern, zu allen Zeiten, für Roth, Grün, Orange, Blau, Gelb, Violett, besondere Namen, welche überall verstanden werden, als die nämlichen, ganz bestimmten Farben bezeichnend; obschon diese in der Natur höchst selten rein und vollkommen vorkommen: sie müssen daher gewissermaßen a priori erkannt sein, auf analoge Weise, wie die regelmäßigen geometrischen Figuren. — — Jeder muß also eine Norm, ein Ideal, eine Epicurische Anticipation der gelben und jeder Farbe, unabhängig von der Erfahrung, in sich tragen, mit welcher er jede wirkliche Farbe vergleicht.

(Ueber das Sehn 33.)

Mit diesen vortrefflichen Stellen vergleiche man nun die folgenden:

Causalität ist Gestaltung des Satzes vom Grunde: Erkenntniß der Idee hingegen schließt wesentlich den Inhalt jenes Satzes aus. (W. a. W. u. V. I. 251.)

Für die Architektur sind die Ideen der untersten Naturstufen, also Schwere, Starrheit, Cohäsion, das eigentliche Thema; nicht aber, wie man bisher annahm, bloß die regelmäßige Form, Proportion und Symmetrie, als welche ein rein Geometrisches, Eigenschaften des Raumes, nicht Ideen sind, und daher nicht das Thema einer schönen Kunst sein können.

(W. a. W. u. V. II. 470.)

und man wird wieder nicht sonderbar finden, daß Schopenhauer das Subjektiv-Schöne nicht bestimmen konnte. Es sind immer und immer wieder dieselben alten Fehler aus der Erkenntnißtheorie die sich ihm entgegenwarfen und ihn auf falsche Bahnen drängten.

Ich habe oben gesagt: schön sei nur, was den formalen Bedingungen des Subjektiv-Schönen entspreche. Hieraus ergiebt sich, daß dem Ding an sich, unabhängig von unserer Wahrnehmung, Schönheit als solche nicht beigelegt werden darf. Nur ein Objekt kann schön sein, d. h. der in die subjektiven Formen eingegangene Wille. Dies darf jedoch nicht mißverstanden und etwa dahin ausgelegt werden, daß das Subjekt aus eigenen Mitteln die Schönheit im Objekt producire. Hierdurch würde der empirische Idealismus — diese absurdeste, aber für die Entwicklung der menschlichen

Erkenntniß allerwichtigste und bedeutendste philosophische Richtung — in die Aesthetik getragen werden. Wir erinnern uns, daß nur durch die Materie das Objekt sich vom Dinge an sich unterscheidet. Die subjektive Form Materie drückt zwar ganz genau die Qualitäten des Dinges an sich aus, aber auf eine ganz eigenthümliche Weise: das Wesen des Willens ist von dem der Materie toto genere verschieden. Deshalb kann ich nicht sagen, der Wille ist blau, roth, schwer, leicht, glatt, rauh, aber ich muß geradezu sagen: im Wesen des Willens liegt Das, was so auf das Subjekt wirkt, daß es das Objekt blau, roth, schwer, leicht, glatt, rauh wahrnimmt. In ganz derselben Weise ist die objektive Schönheit zu erklären. Nicht das im schönen Objekt Erscheinende, der Wille, ist schön, aber im Wesen des Willens liegt Das, was das Subjekt im Objekt schön nennt. Dies ist das leicht faßliche, klare Ergebniß des echten transscendentalen Idealismus, auf die Aesthetik angewandt.

Warum wir trotzdem von einer schönen Seele sprechen dürfen, habe ich in meiner Aesthetik erklärt. Wir nennen eine Seele schön wegen ihrer gleichmäßigen Bewegung, wegen des harmonischen Verhältnisses, in dem ihr Wille zum Intellekt steht. Sie ist eine maßvolle, taktvolle Seele. Sie hat keine absolut gleichmäßige, aber eine überwiegend gleichmäßige Bewegung, denn erstere ist nicht möglich. Die schöne Seele ist der Erschlaffung sowohl, als der leidenschaftlichen Erregung fähig, aber sie wird stets bald das Gleichgewicht wieder finden, den Punkt, wo Wille und Intellekt in die harmonische Bewegung übergehen, welche weder von der Erde ab, noch nach ihrem Schlamm gerichtet ist.

Schopenhauer sagt:

> Während Einige durch ihr Herz, Andere durch ihren Kopf excelliren, giebt es noch Andere, deren Vorzug bloß in einer gewissen Harmonie und Einheit des ganzen Wesens liegt, welche daraus entsteht, daß bei ihnen Herz und Kopf einander so überaus angemessen sind, daß sie sich wechselseitig unterstützen und hervorheben. (W. a. W. u. V. II. 601.)

Schiller charakterisirt die schöne Seele wie folgt:

> Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grade versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entschei-

bungen desselben in Widerspruch zu stehen. — In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung, harmoniren, und Grazie ist der Ausdruck der Erscheinung. (Ueber Anmuth und Würde.)

Diese schöne Seele wird nun auch, durch die Augen und Gesichtszüge, in die äußere Form hereinscheinen und selbst das häßlichste Gesicht in einer Weise verklären, daß man nur die Seele sieht, nur sie, nicht die mangelhafte Form, an der sie sich offenbaren muß.

Die Kunst ist die verklärte Spiegelung der Natur. Da nun die Natur nicht lauter schöne Objekte aufweist — ob diese gleich alle aesthetisch betrachtet werden können — so ist schon hieraus ersichtlich, daß die Kunst nach zwei Richtungen auseinander treten muß. Geht sie nur darauf aus, schöne Objekte und die Regungen der schönen Seele wiederzugeben, so ist sie die ideale Kunst. Spiegelt sie dagegen vorzugsweise die hervorstehenden Eigenthümlichkeiten, die charakteristischen Merkmale der Individuen, so ist sie die realistische Kunst, die neben der idealen mit gleichem Rechte steht, und zwar keinen Zoll höher, keinen Zoll tiefer; denn wenn die letztere auch das Subjekt wesentlich glücklicher und ruhiger stimmt als die andere, so offenbart dagegen die realistische Kunst das wahre Wesen des Willens, seine unersättliche Habsucht, seinen namenlosen Jammer, sein Hangen und Bangen, seinen trotzigen Uebermuth und sein erbärmliches Verzagen, seine Verrücktheit und Ueberschwänglichkeit u. s. w. und der Mensch spricht erschrocken wie Hamlet's Mutter:

Thou turn'st mine eyes into my very soul;
And there I see such black and grained spots,
As will not leave their tinct.
(Du kehrst die Augen recht in's Innre mir,
Da seh' ich Flecke, tief und schwarz gefärbt,
Die nicht von Farbe lassen.)

Beide Kunstgattungen ziehen den Menschen auf das ethische Gebiet hinüber, die eine durch Klarlegung seines Wesens, die andere durch Erzeugung des Wunsches: immer so glücklich, selig und ruhig sein zu können, für dessen Erfüllung nur die Ethik das Mittel angeben kann. Und hierin liegt die hohe Bedeutsamkeit der Kunst überhaupt, ihr inniger Zusammenhang mit der Moral.

Nur **eine** Forderung muß der Aesthetiker an die realistische Kunst stellen, die nämlich: daß ihre Werke in die reinigende Fluth des Subjektiv-Schönen untergetaucht werden. Sie muß das Charakteristische **idealisiren**. Sonst ist sie keine Kunst mehr, und jeder Feinfühlende wird weit lieber das reale Leben unmittelbar beobachten, als seine Zeit vor unfläthigen, bedeutungslosen, wenn auch fleißig ausgearbeiteten Werken verirrter Künstler verlieren.

Wir wenden uns jetzt zum **Erhabenen** und **Komischen**.

In Betreff des Erhabenen habe ich zuerst von **Kant** zu reden. **Kant** warf einen sehr klaren Blick in das Wesen des Erhabenen und hat nicht nur dessen zwei Arten richtig erkannt, sondern hat es auch richtig auf das **Subjekt eingeschränkt**. Nach ihm empfindet der Mensch das Gefühl des Erhabenen, wenn er sich entweder von der Größe eines Objekts zu Nichts verkleinert fühlt, oder sich vor der Macht einer Naturerscheinung fürchtet, diesen Zustand der Demüthigung aber überwindet, sich gleichsam über sich selbst erhebt und in die freie objektive Contemplation eintritt.

Hierauf gründet **Kant** seine Eintheilung des Erhabenen in

1) das Mathematisch-Erhabene,
2) das Dynamisch-Erhabene.

Zugleich bemerkt er, daß wir uns unrichtig ausdrücken:

> Wenn wir irgend einen Gegenstand der Natur erhaben nennen, ob wir zwar ganz richtig sehr viele derselben **schön** nennen können. (Kr. d. U. 94.)

> Die wahre Erhabenheit muß nur im Gemüth des Urtheilenden, nicht im Naturobjekte, dessen Beurtheilung diese Stimmung desselben veranlasst, gesucht werden. (ib. 106.)

Schopenhauer adoptirt die Eintheilung und legt auch das Erhabene nur in's Subjekt, aber er spricht den Objekten, welche das Subjekt erhaben stimmen, **Schönheit** zu, was nicht ganz richtig ist. Er sagt:

> Was das Gefühl des Erhabenen von dem des Schönen unterscheidet, ist dieses: Beim Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen; hingegen beim Erhabenen ist jener Zustand des reinen Erkennens allererst gewonnen durch ein bewußtes und gewaltsames Losreißen von den als ungünstig er-

kannten Beziehungen desselben Objekts zum Willen, durch ein freies, von Bewußtsein begleitetes Erheben über den Willen und die auf ihn sich beziehende Erkenntniß. (W. a. W. u. V. I. 238.)

Im Objekte sind Beide nicht wesentlich unterschieden: denn in jedem Falle ist das Objekt der aesthetischen Betrachtung nicht das einzelne Ding, sondern die in demselben zur Offenbarung strebende Idee. (ib. 246.)

Hiernach ist, wie ich oben sagte, das Objekt, welches uns in den erhabenen Zustand versetzt, jedesmal schön, weil Alles, was willenlos erkannt wird, schön ist. Dies bedarf der Einschränkung dahin, daß ein Objekt, welches mich erhaben stimmt, schön sein kann, aber nicht schön sein muß.

Es ist sehr gleichgültig, durch welche Hülfsmittel der Mensch sich über sich selbst erhebt; die Hauptsache bleibt: daß er erhaben gestimmt wird. Kant sowohl, als Schopenhauer, gingen 'entschieden zu weit, als sie die Möglichkeit der Erhebung an einen ganz bestimmten Gedankengang knüpften. Sie bedachten nicht, daß dies ja die Kenntniß ihrer Werke voraussetzen würde, während doch Viele das Erhabene in sich empfinden, ohne je auch nur den Namen Kant oder Schopenhauer gehört zu haben. So sagt Kant in Betreff des Mathematisch-Erhabenen:

Diejenige Größe eines Naturobjekts, an welcher die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, führt den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat (welches ihr und zugleich unserem Vermögen zu denken zum Grunde liegt), welches über allen Maßstab der Sinne groß ist. (Kr. d. U. 106.)

und läßt das gedemüthigte Subjekt sich an den „Ideen der Vernunft“ erheben. Schopenhauer dagegen schreibt die Erhebung dem unmittelbaren Bewußtsein zu,

daß alle Welten ja nur in unserer Vorstellung da sind, nur als Modifikation des ewigen Subjekts des reinen Erkennens, als welches wir uns finden, sobald wir die Individualität vergessen, und welches der nothwendige, der bedingende Träger aller Welten und aller Zeiten ist. (W. a. W. u. V. I. 242.)

In Betreff des Dynamisch-Erhabenen sagt Kant:

Die Natur heißt hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zur Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur sich fühlbar machen kann.

(Kr. d. U. 113.)

und Schopenhauer:

Der unerschütterte Zuschauer empfindet sich zugleich als Individuum, als hinfällige Willenserscheinung hülflos gegen die gewaltige Natur, abhängig, dem Zufall Preis gegeben, ein verschwindendes Nichts, ungeheuren Mächten gegenüber; und dabei nun zugleich als ewiges ruhendes Subjekt des Erkennens.

(W. a. W. u. V. I. 242.)

Natürlich blickt Schopenhauer mitleidig auf die Erklärungen Kant's herab, welche sich

auf moralische Reflexionen und Hypostasen aus der scholastischen Philosophie

stützten. Die Wahrheit ist, daß Jeder (von seinem Standpunkte) Recht hat, daß aber auch andere Erklärungen richtig sind. Ich verweise auf meine Aesthetik und frage, ob nicht ein gläubiges Gottvertrauen dasselbe leistet? Ein frommer Christ, der einen Sturm auf offener See erlebt und das Schauspiel contemplativ genießt, zu sich sprechend: „ich stehe in des Allmächtigen Hand, Er wird es wohl machen", ist gewiß nicht in einer weniger erhabenen Stimmung, als Schopenhauer je in einer gewesen ist.

Das Erhabene ist also ein Zustand des Subjekts, der durch die Natur hervorgebracht wird, und es giebt kein erhabenes Objekt. Ist jedoch das Erhabene durch die Abhandlungen Kant's und Schopenhauer's erschöpft worden? Keineswegs! Es giebt erhabene Charaktere.

Schopenhauer gedenkt zwar des erhabenen Charakters, giebt aber eine Definition desselben, welche die ganze Sphäre des Begriffs nicht ausfüllt; zudem läßt er die Sache gleich wieder fallen. Auch Kant nennt einen Menschen, der sich selbst genug ist, erhaben, aber ohne befriedigende Begründung.

Ich habe in meiner Aesthetik das Gefühl des Erhabenen auf

die Ueberzeugung des Menschen, im Momente der Erhebung, zurückgeführt, daß er den Tod nicht fürchtet, wobei es Nebensache ist, ob er sich täuscht, oder nicht. Diese Erklärung schließt alle anderen möglichen in sich, denn alle führen, auf vielfach gewundenen Wegen, zu dem einen Ziele: Todesverachtung. Es ist ganz gleich, ob der eine Mensch sagt: meine Seele ist unsterblich, der andere: ich stehe in Gottes Hand, ein Dritter: die ganze Welt ist ja nur Schein und das ewige Subjekt des Erkennens ist der bedingende Träger aller Welten und Zeiten — immer wird der Tod nicht gefürchtet: simplex sigillum veri.

Diese Todesverachtung beruht fast immer auf Täuschung. Man weiß sich in voller, wenigstens in so gut wie voller Sicherheit und glaubt fest, man würde auch contemplativ bleiben, wenn die Gefahr das Leben wirklich bedrohte. Wird es aber Ernst, so stürzt das Individuum gewöhnlich aus seiner erträumten Höhe und denkt nur noch an die Rettung des lieben theuren Ich.

Bleibt nun im Willen die Todesverachtung auch dann, wann die Gefahr nahe tritt, wird das Leben geradezu auf's Spiel gesetzt, so ist ein solcher Wille an und für sich erhaben. Diejenigen Soldaten, welche in der Schlacht die Furcht überwinden und im dichten Kugelregen ruhig ihre Beobachtungen machen, sind nicht nur im erhabenen Zustand, sondern ihr Charakter ist wesentlich erhaben: es sind Helden. Ingleichen sind Helden alle Diejenigen, welche willig ihr Leben in die Schanze schlagen, um ein bedrohtes anderes zu retten, sei es bei Feuersbrünsten, bei Seestürmen, Ueberschwemmungen u. s. w. Solche Individuen sind vorübergehend erhaben, denn man kann nicht wissen, ob sie zu einer anderen Zeit, an einem anderen Ort, wieder ihr Leben einsetzen werden. Die Erhabenheit zeigt sich hier als eine Willensqualität, welche nur als Keim im Menschen liegt und nach ihrer Bethätigung wieder bloßer Keim wird.

Beim echten Weisen dagegen bleibt sie entfaltet. Er hat die Nichtigkeit des Lebens erkannt und sehnt sich nach der Stunde, wo er in die Ruhe des Todes eingehen wird. Bei ihm ist die Todesverachtung, besser Lebensverachtung, zur Grundstimmung des Willens geworden und regulirt seine Bewegung.

Aber im höchsten Grade erhaben ist der weise Held, der kämpfende Mann im Dienste der Wahrheit. Er ist auch dasjenige

Objekt, welches leichter als alle anderen das Subjekt in die erhabene Stimmung versetzen kann; denn er ist, oder war, ein Mensch, und Jeder glaubt, für die höchsten Ziele der Menschheit sein Leben, wie er, einsetzen zu können. Darauf beruht auch der tiefergreifende Zauber, den das Christenthum auf Atheisten ausübt: das Bild des gekreuzigten, für die Menschheit willig in den Tod gegangenen Heilands wird strahlen und die Herzen erheben bis an das Ende der Zeit.

Wie die schöne Seele, so scheint auch der erhabene Wille in das Objekt. Er offenbart sich am deutlichsten in den Augen. Dieses Hereinscheinen hat kein Maler so vollendet wiedergegeben, als Correggio in seinem Schweißtuch der Veronica (Berliner Museum). Das Bild macht selbst auf ein rohes Gemüth einen tiefen Eindruck und kann zu den kühnsten Thaten entflammen. Auch glaube ich, daß schon manches Selbstgelöbniß vor ihm abgelegt worden ist.

Das Komische hat Schopenhauer sehr mangelhaft abgehandelt, und zwar an einem Orte, wo es offenbar nicht hingehört, nämlich in der Erkenntnißtheorie. Er kennt nur das Abstrakt-Komische, nicht das Sinnlich- (Anschaulich-) Komische.

Tritt der beschauliche Geist, momentweise oder für immer, aus dem dichten Menschenstrome heraus und blickt auf ihn herab, in ihn hinein, so wird bald ein Lächeln, bald zwergfellerschütterndes Lachen ihn ergreifen. Wie ist dies möglich? Im Allgemeinen läßt sich sagen: er hat an irgend eine Erscheinung einen Maßstab angelegt und sie ist kürzer oder länger als dieser. Aus dieser Diskrepanz, Incongruenz, entspringt das Komische.

Es ist klar, daß der Maßstab keine bestimmte Länge haben kann. Sie hängt von Bildung und Erfahrung der Einzelnen ab, und während der Eine eine Erscheinung in Ordnung findet, entdeckt der Andere eine Diskrepanz an ihr, die ihn in die größte Heiterkeit versetzt. Die subjektive Bedingung des Komischen ist also irgend ein Maßstab; das Komische selbst liegt im Objekt.

Schopenhauer behauptet, daß bei allen Arten des Lächerlichen immer mindestens ein Begriff zur Hervorbringung der Diskrepanz nöthig sei, was falsch ist. Als Garrick über den Hund im Par-

terre lachte, dem sein Herr die Perrücke aufgesetzt hatte, ging er nicht vom Begriff Zuschauer, sondern von der Gestalt eines Menschen aus.

Dagegen ist Schopenhauer's Behandlung des Humors, wenn auch unvollständig, vortrefflich. Der Humor ist ein Zustand, wie das Erhabene, und mit diesem sehr enge verbunden. Der Humorist hat erkannt, daß das Leben überhaupt, es trete unter was immer für einer Form auf, nichts werth und Nichtsein dem Sein entschieden vorzuziehen sei. Er hat jedoch nicht die Kraft, dieser Erkenntniß gemäß zu leben. Immer wird er wieder in die Welt zurückgelockt. Ist er dann wieder allein und erhebt er sich selbst durch die Verachtung des Lebens, so ironisirt er sein Treiben und das Treiben aller Menschen mit dem Bewußtsein, daß er es doch, wie sie, nicht lassen kann — also mit blutendem Herzen; und unter Witzen und Scherzen liegt der bitterste Ernst. Humoristisch im höchsten Grade sind die letzten Worte des unvergeßlichen Rabelais:

Tirez le rideau, la farce est jouée;

denn er starb nicht gern und doch wieder so gern.

Auf die Künste übergehend, kann ich sehr kurz sein. Weil Schopenhauer einem jeden Menschen eine eigene Idee zusprach und der Mensch vorzugsweise Objekt der Kunst ist, so stellt er sich nur selten, auf dem Boden der Plastik, Malerei und Poesie, gegen die Wahrheit. Was er dort sagte, ist fast durchgängig vortrefflich und gehört zum Durchdachtesten und Besten, was je über Kunst geschrieben worden ist.

Hingegen mußte ihn seine falsche Eintheilung der Natur die Architektur und die Musik unrichtig beurtheilen lassen.

Ich habe schon oben eine Stelle angeführt, aus der hervorgeht, daß die Architektur die Ideen der untersten Naturstufen, also Starrheit, Schwere, Cohäsion ꝛc. offenbaren soll, und habe ferner gerügt, daß das Artefakt die Idee seines Materials ausdrücke. Das Bauwerk ist das größte Artefakt; was also vom Artefakt gilt, gilt auch von allen Werken der Architektur. Die Form ist beim Artefakt

die Hauptsache, die Symmetrie, die Proportion der Theile, kurz das Formal-Schöne des Raumes. Das Material steht in zweiter Linie, und zwar nicht um die Schwere und Undurchdringlichkeit zu offenbaren, sondern um das Formal-Schöne der Materie durch Farbe, Glätte, Korn ꝛc. auszudrücken. Denken wir uns zwei gleiche griechische Tempel — etwa den Theseustempel bei Athen, wie er gewesen ist — und eine Copie aus Holz, oder Eisen oder Sandstein. Letztere zeige auch genau dieselbe Farbe wie Pentelikon-Marmor. Nun ist klar, daß beide denselben schönen Eindruck hervorbringen würden. Der Eindruck bliebe auch bestehen, wenn man erführe, daß die Copie von Holz und angestrichen ist, man würde nur dem anderen aus praktischen Rücksichten den Vorzug geben.

Hieraus ergiebt sich ohne Zwang der Grund, warum sowohl Bauwerke, deren Hauptlinien illuminirt sind — wie dies in Italien bei Festlichkeiten sehr oft zu sehen ist —, als auch gemalte Architektur, ein so großes aesthetisches Wohlgefallen in uns erwecken. Dasselbe wird sofort wesentlich beeinträchtigt, wenn einige Lichter eines erleuchteten Bauwerks erlöschen, weil wir die ganze Form nicht mehr haben. Nun frage ich, wie kann erleuchtete Architektur die Ideen der Schwere ꝛc. offenbaren?

Die Erklärung Schopenhauer's in Betreff gemalter Architektur ist ganz verfehlt. Er meint, daß wir bei ihrem Anblick

> eine Mitempfindung und das Nachgefühl der tiefen Geistesruhe und des gänzlichen Schweigens des Willens erhalten, welche nöthig waren, um die Erkenntniß so ganz in jene leblosen Gegenstände zu versenken und sie mit solcher Liebe d. h. hier mit solchem Grade der Objektivität, aufzufassen.
>
> (W. a. W. u. V. I. 258.)

Wie geschraubt!

Schopenhauer's Schriften über die Musik sind genial, geistreich und phantasievoll, aber sie verlieren das Wesen dieser herrlichen Kunst nur zu oft aus den Augen und werden phantastisch. Der die Musik betreffende Abschnitt im 2. Bande der W. a. W. u. V. ist überaus treffend: „Zur Metaphysik der Musik" überschrieben, denn Schopenhauer überfliegt darin alle Erfahrung und durchsegelt frisch und munter den uferlosen transscendenten Ocean.

Er sagt:

> Die Musik ist keineswegs, gleich den andern Künsten, das Abbild der Ideen; sondern Abbild des Willens selbst.
> (W. a. W. u. V. I. 304.)

> Da es inzwischen derselbe Wille ist, der sich sowohl in den Ideen, als in der Musik, nur in jedem von Beiden auf ganz verschiedene Weise, objektivirt; so muß, zwar durchaus keine unmittelbare Aehnlichkeit, aber doch ein Parallelismus, eine Analogie sein zwischen der Musik und (zwischen) den Ideen, deren Erscheinung in der Vielheit und Unvollkommenheit die sichtbare Welt ist. (ib. 304.)

Und nun werden die tiefsten Töne der Harmonie, im Grundbaß, mit den niedrigsten Stufen der Objektivation des Einen Willens, (mit der unorganischen Natur, der Masse der Planeten); die höheren Töne der Harmonie mit den Ideen des Pflanzen- und Thierreichs; die Melodie mit dem besonnenen Leben und Streben des Menschen verglichen. Ferner heißt es:

> Die Tiefe hat eine Grenze, über welche hinaus kein Ton mehr hörbar ist: dies entspricht dem, daß keine Materie ohne Form und Qualität wahrnehmbar ist. (ib. 305.)

> Die unreinen Mißtöne, die kein bestimmtes Intervall geben, lassen sich den monstrosen Mißgeburten zwischen zwei Thierspecies, oder zwischen Mensch und Thier vergleichen. (ib.)

u. s. w. Ich habe hingegen anzuführen, daß die Musik nur in einem Verhältniß zum menschlichen individuellen Willen steht. Sie läßt die Qualitäten dieses Willens, wie Bosheit, Neid, Grausamkeit, Barmherzigkeit rc., welche noch das Thema der Poesie sind, ganz fallen und giebt nur seine Zustände wieder, d. h. seine Schwingungen in der Leidenschaft, der Freude, der Trauer, der Angst, des Friedens rc. Sie versetzt durch die Schwingungen der Töne den Willen des Zuhörers in ähnliche Schwingungen und erzeugt in ihm, ohne daß er in der Aeußerung einer Willensqualität begriffen sei, denselben Zustand des Wohls oder Wehs, der damit verknüpft ist, und doch wieder so ganz anders, so eigenthümlich. Hierin liegt das Geheimniß ihrer wunderbaren Macht über das menschliche Herz und auch über Thiere, namentlich Pferde.

Schopenhauer selbst sagt sehr richtig:

> Sie drückt nicht diese oder jene einzelne und bestimmte Freude, diese oder jene Betrübniß, oder Schmerz, oder Entsetzen, oder Jubel, oder Lustigkeit, oder Gemüthsruhe aus, sondern die Freude, die Betrübniß ꝛc. selbst. (W. a. W. u. V. I. 309.)

Wenn er aber trotzdem sagt: die Musik offenbare unmittelbar das Wesen des Willens, so ist dies falsch. Das Wesen des Willens, seine Qualitäten, offenbart nur die Poesie vollkommen. Die Musik giebt lediglich seine Zustände wieder, d. h. sie beschäftigt sich mit seinem wesentlichen Prädicat, der Bewegung. Sie ist deshalb nicht die höchste und bedeutendste, aber die ergreifendste Kunst. —

Ich kann hier eine Bemerkung nicht unterdrücken. Goethe, von dem Witzworte „Architektur sei erstarrte Musik" sprechend, nannte die Architektur verstummte Tonkunst. Schopenhauer greift das Witzwort auf und meint, die einzige Analogie zwischen beiden Künsten sei die, daß, wie in der Architektur die Symmetrie, so in der Musik der Rhythmus das Ordnende und Zusammenhaltende sei. Der Zusammenhang liegt jedoch tiefer. Die Musik beruht, ihrer Form nach, ganz auf der Zeit, deren Succession sie schön durch Rhythmus und Takt offenbart, die Architektur auf dem Raume, dessen Verhältnisse sie schön durch die Symmetrie zeigt. Halte ich die Uebergänge von Gegenwart zu Gegenwart fest, so gewinne ich eine Linie von erstarrten Momenten, ein Nacheinander, welches ein räumliches Nebeneinander ist. Der fließende Rhythmus wird so zur starren Symmetrie, und deshalb liegt in dem kecken Witzwort mehr Sinn, als Schopenhauer annehmen zu dürfen glaubte. (Schopenhauer behauptet bekanntlich, daß die Zeit fließe, nicht stillstehe). Man vergesse auch nicht, daß in der Zahl Raum und Zeit vereinigt sind, und daß Musik sowohl, als Architektur, auf Zahlenverhältnissen beruhen, und man wird einsehen, daß der formale Theil der einen Kunst mit dem der anderen verschwistert ist. Man könnte sie mit Licht und Wärme vergleichen und den formalen Theil der Musik die Metamorphose des formalen Theils der Architektur nennen.

Ehe ich die Aesthetik verlasse und zur Ethik übergehe, muß ich von dem Vorzug sprechen, den Schopenhauer der anschaulichen

(intuitiven) Erkenntniß vor der abstrakten gab. Diese Vorliebe wurde eine neue Quelle von Irrthümern, welche seine Ethik ruiniren halfen, und ist deswegen sehr bedauerlich.

Nur was anschaulich erkannt wird, sagt er, hat einen Werth, eine wahre Bedeutung.

> Alle Wahrheit und alle Weisheit liegt zuletzt in der Anschauung, (W. a. W. u. V. II. 79.)

mit anderen Worten: der Verstand ist die Hauptsache, die Vernunft ist Nebensache.

> Vernunft hat jeder Tropf: giebt man ihm die Prämissen, so vollzieht er den Schluß. (4fache W. 73.)

Er vergaß hierbei ganz, daß die Vernunft auch die Prämissen bilden muß, und daß

> Schließen leicht, urtheilen schwer ist. (W. a. W. u. V. II. 97.)

Diese Verachtung der Vernunft entsprang wesentlich daraus, daß er die Vernunft nur Begriffe bilden und solche verbinden und den Verstand allein die Anschauung herstellen ließ; ferner daraus, daß er die idealen Verbindungen der Vernunft (Zeit, mathematischen Raum, Substanz, Causalität und Gemeinschaft) nicht kannte; schließlich auch daraus, daß er zwischen Begriffen und Anschauung eine viel zu tiefe Kluft legte. Sämmtliche Erkenntnißvermögen sind fast immer in voller Thätigkeit und unterstützen sich gegenseitig.

Schopenhauer muß auch sehr oft klein beigeben. So sagt er:

> Verstand und Vernunft unterstützen sich immer wechselseitig. (W. a. W. u. V. I. 27.)

> Die Platonische Idee, welche durch den Verein von Phantasie und Vernunft möglich wird ꝛc. (ib. I. 48.)

und verweise ich ferner auf W. a. W. u. V. I. §. 16, II. Kap. 16, wo er der Wahrheit die Ehre geben und die Vernunft sehr hoch stellen muß. Trotzdem bleibt ihm die intuitive Erkenntniß die höhere und sagt er a. a. O.

> Die vollkommenste Entwicklung der praktischen Vernunft, im wahren und ächten Sinne des Worts, der höchste Gipfel,

zu dem der Mensch durch den bloßen Gebrauch seiner Vernunft gelangen kann, und auf welchem sein Unterschied vom Thier sich am deutlichsten zeigt, ist das Ideal, dargestellt im Stoischen Weisen.

Ich werde nachweisen, daß der Mensch mit seiner Vernunft einen viel höheren Gipfel erklimmen kann, und daß die Erlösung überhaupt nur möglich ist durch Vernunft, nicht durch eine erträumte, wunderbare, unaussprechliche intellektuelle Anschauung.

Ethik.

Der denkende Mensch hat die wunderliche Eigenschaft, daß er an der Stelle, wo das unaufgelöste Problem liegt, gerne ein Phantasiebild hinfabelt, das er nicht los werden kann, wenn das Problem auch aufgelöst und die Wahrheit am Tage ist.

Goethe.

Man versteht die Sprache der Natur nicht, weil sie zu einfach ist.

Schopenhauer.

zu dem der Mensch durch den bloßen Gebrauch seiner Vernunft gelangen kann, und auf welchem sein Unterschied vom Thier sich am deutlichsten zeigt, ist das Ideal, dargestellt im Stoischen Weisen.

Ich werde nachweisen, daß der Mensch mit seiner Vernunft einen viel höheren Gipfel erklimmen kann, und daß die Erlösung überhaupt nur möglich ist durch Vernunft, nicht durch eine erträumte, wunderbare, unaussprechliche intellektuelle Anschauung.

Ethik.

Der denkende Mensch hat die wunderliche Eigenschaft, daß er an der Stelle, wo das unaufgelöste Problem liegt, gerne ein Phantasiebild hinfabelt, das er nicht los werden kann, wenn das Problem auch aufgelöst und die Wahrheit am Tage ist.

Goethe.

Man versteht die Sprache der Natur nicht, weil sie zu einfach ist.

Schopenhauer.

Es ist die schwerste, aber auch die schönste Aufgabe für den Philosophen: die in ihren Forderungen strengste Ethik nur auf Daten der Erfahrung, auf die Natur allein zu gründen. Die Stoiker versuchten es, konnten aber auf halbem Wege nicht weiter; Kant versuchte es gleichfalls, endigte aber mit einer Moraltheologie; Schopenhauer ging ebenfalls von Thatsachen der inneren und äußeren Erfahrung aus, versank jedoch am Ende seines Weges in ein mystisches Meer.

Es ist klar, daß ein philosophisches System nur dann eine Ethik ohne Metaphysik liefern kann, wenn es in der Erkenntnißtheorie und in der Physik unerschütterliche, felsenfeste Pfeiler aufgerichtet hat, welche den schweren Oberbau tragen können. Das kleinste Versehen im Fundament würde den prachtvollsten Palast, über kurz oder lang, zum Zusammensturze bringen.

Wir haben uns deshalb zunächst damit zu beschäftigen, diejenigen Grundpfeiler in der Physik, welche die Ethik tragen, nochmals zu prüfen, und sammeln zu diesem Zwecke die in den Werken Schopenhauer's zerstreut liegenden Wahrheiten. Demnächst wollen wir mit dem Lichte derselben die Fehler Schopenhauer's beleuchten.

Die Ethik hat es lediglich mit dem Menschen und seiner Handlungsweise, d. h. mit dem menschlichen individuellen Willen und seiner Bewegung zu thun. Wie wir wissen, sprach Schopenhauer jedem Menschen eine besondere Idee zu und ließ auch in guter Stunde die Individualität dem Willen inhäriren. Dies muß unser Ausgangspunkt sein.

Jeder Mensch ist ein geschlossenes Ganzes, strenges Fürsichsein von einem ganz bestimmten Charakter. Er ist Wille zum Leben, wie Alles in der Natur, aber er will das Leben in einer besonderen

Weise, d. h. er hat eine eigene ursprüngliche Bewegung. Sein Grundsatz ist:

Pereat mundus, dum ego salvus sim!

und seine Individualität im innersten Kern ist Egoismus.

> Der Egoismus ist, im Thiere, wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen desselben auf's Genaueste verknüpft, ja, eigentlich identisch. (Ethik 196.)

> Der Egoismus ist, seiner Natur nach, grenzenlos: Der Mensch will unbedingt sein Dasein erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlsein, und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist, ja, sucht womöglich noch neue Fähigkeiten zum Genusse in sich zu entwickeln. (ib.)

> Alles, was sich dem Streben seines Egoismus entgegenstellt, erregt seinen Unwillen, Zorn und Haß: er wird es als seinen Feind zu vernichten suchen. Er will womöglich Alles genießen, Alles haben; da aber dies unmöglich ist, wenigstens Alles beherrschen: „Alles für mich, und Nichts für die Andern", ist sein Wahlspruch. Der Egoismus ist colossal: er überragt die Welt. Denn, wenn jedem Einzelnen die Wahl gegeben würde zwischen seiner eigenen und der übrigen Welt Vernichtung, so brauchte ich nicht zu sagen, wohin sie, bei den allermeisten, ausschlagen würde. (ib.)

Vorderhand halten wir hiervon nur fest, daß der Mensch unbedingt sein Dasein erhalten will.

Von wem hat er sein Dasein? Von seinen Eltern, durch Begattung derselben.

> Sie fühlen die Sehnsucht nach einer wirklichen Vereinigung und Verschmelzung zu einem einzigen Wesen, um alsdann nur noch als dieses fortzuleben, und diese erhält ihre Erfüllung in dem von ihnen Erzeugten, als in welchem die sich vererbenden Eigenschaften Beider, zu einem Wesen verschmolzen und vereinigt, fortleben. (W. a. W. u. V. II. 611.)

> Daß dieses bestimmte Kind erzeugt werde, ist der wahre, wenngleich den Theilnehmern unbewußte Zweck des ganzen Liebesromans. (ib.)

> Schon im Zusammentreffen ihrer (der Eltern) sehnsuchtsvollen Blicke entzündet sich sein neues Leben, und giebt sich kund als eine künftig harmonische, wohl zusammengesetzte Individualität. (ib.)

> Das, was durch alle Liebeshändel entschieden wird, ist nichts Geringeres, als die Zusammensetzung der nächsten Generation. (ib. 609.)

> Die dramatis personae, welche auftreten werden, wann wir abgetreten sind, werden hier, ihrem Dasein und ihrer Beschaffenheit nach, bestimmt durch diese so frivolen Liebeshändel. (ib. 609.)

> Daß bei der Zeugung die von den Eltern zusammengebrachten Keime nicht nur die Eigenthümlichkeiten der Gattung, sondern auch die der Individuen fortpflanzen, lehrt die alltäglichste Erfahrung. (ib. 590.)

> Warum hängt der Verliebte mit gänzlicher Hingebung an den Augen seiner Auserkorenen und ist bereit, ihr jedes Opfer zu bringen? Weil sein unsterblicher Theil es ist, der nach ihr verlangt. (ib. 640.)

Der letztere Satz muß genauer gefaßt werden und lauten: weil er sich im Dasein erhalten, weil er unsterblich sein will.

Diese Stellen sind klar und rein und jede trägt das Gepräge der Wahrheit. Jeder Mensch hat die Existentia und die Essentia von seinen Eltern. Diese erhalten sich durch die Kinder im Dasein, welche sich ihrerseits genau auf dieselbe Weise im Dasein erhalten werden.

> Die Liebenden sind die Verräther, welche heimlich darnach trachten, die ganze Noth und Plackerei zu perpetuiren, die sonst ein baldiges Ende erreichen würde, welches sie vereiteln wollen, wie ihres Gleichen es früher vereitelt haben. (W. a. W. u. V. II. 641.)

Zwischen Eltern und Kindern ist kein Unterschied. Sie sind Eines und dasselbe.

> Es ist derselbe Charakter, also derselbe individuelle bestimmte Wille, welcher in allen Descendenten eines Stammes, vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter, lebt. (ib. 603.)

In dem vortrefflichen, schönen Abschnitt: „Erblichkeit der Eigenschaften“ führt *Schopenhauer* aus, daß das Kind vom Vater den bestimmten Willen, von der Mutter den bestimmten Intellekt erbt. Auf Grund sorgfältiger und vieler Beobachtungen, habe ich diese Lehre dahin zu modificiren, daß *meistens* die Willensqualitäten des Vaters *und* der Mutter, dagegen *meistens* von der Mutter *allein* die intellektuellen Fähigkeiten auf das Kind übergehen. Die Mischung hängt wesentlich von dem *Zustande* der Zeugenden ab. Willensqualitäten der Mutter werden von entgegengesetzten des Vaters gleichsam gebunden (neutralisirt) und umgekehrt, andere geschwächt', andere gehen rein auf das neue Individuum über. So viel ist sicher, daß im Kinde lebt, was in den Eltern war. Ein neues Sein ist kein neues, sondern ein verjüngtes altes.

Auf den untersten Stufen des Thierreichs folgt sehr häufig der Tod unmittelbar auf die Begattung, was das wahre Verhältniß zwischen Eltern und Kindern sehr schön offenbart. Insekten, welche man von der Begattung fern hält, leben bis zum nächsten Jahre. (*Burdach*, Physiologie I. § 285.) Bei den höheren Thieren, und besonders den Menschen, ist das Verhältniß verdunkelter, weil die Eltern gewöhnlich *weiterleben*. Indessen wird es wieder hell wenn man bedenkt, 1) daß ein Kind nur entstehen kann aus einem Ei, welches die Quintessenz des weiblichen Willens ist; 2) daß dieses Ei Nichts ist, wenn es nicht durch den Samen, welcher die Quintessenz des männlichen Willens ist, befruchtet wird. Die Befruchtung überhaupt giebt dem im Ei schlummernden Keime erst die wahre Existentia; die Energie der Befruchtnng giebt dem Keime die Essentia, die bestimmten Willensqualitäten, nach obiger Regel.

Im Veda giebt der Sterbende seine Sinne und gesammten Fähigkeiten einzeln seinem Sohne, in welchem sie fortleben sollen. Die Wahrheit ist, daß er sie ihm *schon in der Zeugungsstunde* übergeben hat. Das Leben eines Menschen, der nicht mehr zeugen kann, ist, wie die Inder sagen, die Bewegung eines Rades, das sich eine Weile noch umdreht, nachdem die bewegende Kraft es verlassen hat.

Hieraus ergiebt sich, daß der Schwerpunkt des menschlichen ebens im Geschlechtstrieb liegt. Er allein sichert dem Individuum s Dasein, welches es vor Allem will. Der Mensch ist schlechthin ille zum Leben; erst in zweiter Linie will er ein bestimmtes Leben.

Kann er dieses nicht haben, so resignirt er fast immer und begnügt sich mit dem Leben in irgend einer Form. So sieht man täglich Menschen zu Dutzenden in Verhältnissen athmen, die in keiner Weise ihrem Charakter entsprechen; aber sie wollen, mit unersättlicher Begierde, zunächst und vor Allem Dasein, Leben, Leben, Dasein, und hoffen dabei unablässig, daß ihnen dieses Leben auch einmal in einer Form, die ihnen zusagt, durch Kampf oder Glück gegeben werde.

Deshalb auch widmet kein Mensch einer Sache größeren Ernst, als dem Zeugungsgeschäfte, und zur Besorgung keiner anderen Geschäfte verdichtet und concentrirt er in so auffallender Weise die Intensität seines Willens, wie im Zeugungsakt. Es ist, als ob sich seine Energie verdreifacht, verzehnfacht habe. Kein Wunder! Es handelt sich ja um die Fortdauer seines Wesens, vorerst für die Dauer der folgenden Generation, durch diese aber für eine unbestimmt lange Zeit. Weil die Aeußerung der Kraft in der Geschlechtsliebe eine so gewaltige ist, glaubte man annehmen zu müssen, nicht das Individuum, sondern die ganze Gattung sei bei der Zeugung thätig. Die Kraft Dieser nehme gleichsam vorübergehend Besitz vom Individuum, erfülle es mit überschwänglichen Gefühlen und zersprenge fast das schwache Gefäß. Dem ist aber nicht so. Es geschieht kein Wunder! Man betrachte doch nur den Menschen im höchsten Zorne. Seine Kraft ist verzehnfacht. Er hebt Lasten, die er im ruhigen Zustande nicht bewegen kann. Ist vielleicht auch in seinem Zorne der Geist der Gattung, auf wunderbare Weise, über ihn gekommen? Dr. Schrader, Direktor der N. Ö. Landesirrenanstalt, veranstaltete kürzlich in Wien eine Ausstellung solcher Gegenstände, welche seine armen Geisteskranken, in Anfällen von Raserei, bearbeitet hatten. Man sah zolldicke Eisenstangen, die krumm gebogen, Thürangeln und Klammern, die aus den Mauern gerissen, metallene Geräthe und Gefäße, die zerbissen und platt gedrückt worden waren und, unter anderem mehr, auch einen Becher aus Bessemer Stahl in sechs Theile zerrissen. War vielleicht auch in solcher Raserei der Geist der Gattung thätig gewesen, oder war es gar der Eine ungetheilte Wille, der hier seine „unendliche“ Kraft producirte? Leider ist das Wort nur zu wahr:

> Man versteht die Sprache der Natur nicht, weil sie zu einfach ist. —

Die Begattung ist das einzige Mittel, u
zu erhalten.

Die Genitalien sind der eigentliche Brennp
(W. a. W.

Der Geschlechtstrieb ist der Kern des W
mithin die Concentration alles Wollens.

Der Geschlechtstrieb ist die vollkommenst
Willens zum Leben, sein am deutlichsten ausge

Wenn der Wille zum Leben sich nur darst
Selbsterhaltung; so würde dies nur eine Be
duellen Erscheinung auf die Spanne Zeit ihrer
sein. — — Weil hingegen der Wille das Le
auf alle Zeit will, stellt er sich zugleich dar al
der es auf eine endlose Reihe von Generation
(W. a. W.

Vom Gipfelpunkt meiner Philosophie aus
die Bejahung des Willens zum Leben sich im
dieser ist ihr entschiedenster Ausdruck.

(Pa

Einzig und allein mittelst der fortwährende
so beschaffenen Handlung besteht das Menschen
(W. a. W.

Jener Akt ist der Kern, das Kompendium
der Welt.

Durch die Zeugung sind wir, durch die Zeu
sein. Wenden wir uns jetzt zum Tode. Der To
Vernichtung. Die vom Typus sich unterworfenen
werden wieder frei: er selbst verlöscht wie ein Lic
mehr hat. —

Das Ende des Individuums durch den To
keines Beweises, sondern wird vom gesunden V
sache erkannt und als solche bekräftigt durch di
die Natur so wenig lügt, als irrt, sondern ihr
offen darlegt, sogar naiv ausspricht, während

durch Wahn verfinstern, um herauszubeuten, was unserer beschränkten Ansicht eben zusagt.

(W. a. W. u. V. I. 382.)

Was wir im Tod fürchten, ist in der That der Untergang des Individuums, als welcher er sich unverhohlen kundgiebt, und da das Individuum der Wille zum Leben selbst in einer einzelnen Objektivation ist, sträubt sich sein ganzes Wesen gegen den Tod. (ib. 334.)

Daß die vollkommenste Erscheinung des Willens zum Leben, die sich in dem so überaus künstlich komplicirten Getriebe des menschlichen Organismus darstellt, zu Staub zerfallen muß und so ihr ganzes Wesen und Streben am Ende augenfällig der Vernichtung anheim gegeben wird, — dies ist die naive Aussage der allezeit wahren und aufrichtigen Natur, daß das ganze Streben dieses Willens ein wesentlich nichtiges sei. (Parerga II. 308.)

Meinungen wechseln nach Zeit und Ort: aber die Stimme der Natur bleibt sich stets und überall gleich, ist daher vor Allem zu beachten. — In der Sprache der Natur bedeutet Tod Vernichtung. (W. a. W. u. V. II. 529.)

Ich fasse zusammen:

1) Das Wesen des Menschen ist das verjüngte Wesen seiner Eltern;
2) der Mensch kann sich nur durch Zeugung im Dasein erhalten;
3) der Tod ist absolute Vernichtung;
4) der individuelle Wille, welcher sich nicht im Kinde verjüngt, sich nicht in ihm die Fortdauer gesichert hat, ist unrettbar im Tode verloren;
5) der Schwerpunkt des Lebens liegt im Geschlechtstrieb und folglich ist nur der Begattungsstunde Wichtigkeit beizulegen;
6) die Todesstunde ist ohne alle und jede Bedeutung.

Nennen wir nun das Streben des Menschen, sich im Dasein zu erhalten, mit Schopenhauer: Bejahung des Willens zum Leben; sein Streben dagegen, das Dasein abzuschütteln, seinen Typus zu zerstören, d. h. sich von sich selbst zu befreien, Verneinung des Willens zum Leben, so bejaht

1) der Mensch am deutlichsten und sichersten seinen Willen im Zeugungsakt;
2) kann er sich nur sicher vom Leben, von sich selbst befreien, sich erlösen, wenn er den Geschlechtstrieb unbefriedigt läßt. Virginität ist die conditio sine qua non der Erlösung und die Verneinung des Willens zum Leben ist unfruchtbar, wenn der Mensch sie erst dann ergreift, wann er bereits seinen Willen in der Erzeugung von Kindern bejaht hat.

Mit jener Bejahung über den eigenen Leib hinaus, und bis zur Darstellung eines neuen, ist auch Leiden und Tod, als zur Erscheinung des Lebens gehörig, auf's Neue mitbejaht und die durch die vollkommenste Erkenntnißfähigkeit herbeigeführte Möglichkeit der Erlösung diesmal für fruchtlos erklärt. Hier liegt der tiefe Grund der Scham über das Zeugungsgeschäft. (W. a. W. u. V. I. 388.)

Ich habe in dieser ganzen Darstellung den Gedankengang meiner Philosophie wiederholt und ihn überall mit Stellen aus den Werken Schopenhauer's belegt. Diese Stellen befinden sich unter anderen, welche das gerade Gegentheil sagen: gemäß dem bereits citirten Goethe'schen Wort:

es ist ein fortdauerndes Setzen und Aufheben, ein unbedingtes Aussprechen und augenblickliches Limitiren, so daß zugleich Alles und Nichts wahr ist.

Schopenhauer hat sie geschrieben als klarer, nüchterner, unbefangener Beobachter der Natur; die anderen aber, welche ich jetzt anführen werde, als transscendenter Philosoph, der sich mit geballten Händen vor die Wahrheit stellte und dann sich an der hehren Göttin vergriff. Es muß sich in solchen Momenten ein dichter Schleier vor seinen sonst so durchdringenden geistigen Blick gelegt haben, und erscheint sein Gebahren in diesem Zustande wie das eines im Finstern Herumtappenden, der aus den Daten des ...tsinns die Farben der Gegenstände bestimmt. Seine geniale ...t zeigt sich alsdann nur in der bewunderungswürdigen kunst... Aneinanderfügung des Heterogenen und in dem sorgfältigen ...en aller Risse und Sprünge.

Seine sämmtlichen Grund-Irrthümer, die wir bereits kennen, treten in der Ethik als eine Rotte von Brandstiftern auf, die sein Werk vernichten. Ehe ich sie jedoch einzeln vorführe, will ich ihn selbst das Nachfolgende verurtheilen lassen. Er sagt (Parerga I. 202):

> Es läßt sich nichts Unphilosophischeres denken, als immerfort von Etwas zu reden, von dessen Dasein man erwiesenstermaßen keine Kenntniß und von dessen Wesen man gar keinen Begriff hat.

An der Spitze der Grundirrthümer stehen die Gelegenheitsursachen. Sie verdichten sich in der Ethik zum crassesten Occasionalismus, den Kant mit den Worten brandmarkt:

> Man kann voraussetzen, daß Niemand dieses System annehmen wird, dem es irgend um Philosophie zu thun ist.
>
> (Kr. d. U. 302.)

Schopenhauer aber beachtete die Warnung nicht und schrieb:

> Die Zeugung ist in Beziehung auf den Erzeuger nur der Ausdruck, das Symptom, seiner entschiedenen Bejahung des Willens zum Leben; in Beziehung auf den Erzeugten ist sie nicht etwa der Grund des Willens, der in ihm erscheint, da der Wille an sich weder Grund noch Folge kennt; sondern sie ist, wie alle Ursache, nur Gelegenheitsursache der Erscheinung des Willens zu dieser Zeit, an diesem Ort.
>
> (W. a. W. u. V. I. 387.)

> Der Tod giebt sich unverhohlen kund als das Ende des Individuums, aber in diesem Individuum liegt der Keim zu einem neuen Wesen. (Parerga II. 292.)

> Der Sterbende geht unter: aber ein Keim bleibt übrig, aus welchem ein neues Wesen hervorgeht, welches jetzt in's Dasein tritt, ohne zu wissen, woher es kommt und weshalb es gerade ein solches ist, wie es ist. (ib.)

> Das frische Dasein jedes neugeborenen Wesens ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines Abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neue entstanden ist: sie sind ein Wesen.
>
> (W. a. W. u. V. II. 575.)

Danach leuchtet uns ein, daß alle in diesem Augenblick lebenden Wesen den eigentlichen Kern aller künftig leben werdenden enthalten, diese also gewissermaßen schon jetzt da sind.

(Parerga II. 292.)

Dies heißt in dürren Worten: Im Tod irgend eines Organismus bleibt dessen Wesen unangetastet. Es sinkt in den Einen Willen zurück und dieser legt es, als wirkende Kraft, in irgend einen Samen oder ein Ei. Was Mensch war, kann zu einer Eiche, einem Wurm, einem Tiger rc. werden, oder auch das Wesen eines sterbenden Bettlers wird zu einem Königssohn, der Tochter einer Bajadere u. s. w. Man kann es gar nicht fassen, daß ein Mann, der das glänzende Kapitel „über die Erblichkeit der Eigenschaften“ geschrieben hat, solche Gedanken haben konnte. Es ist, als ob ein Brahmane einen Vortrag über Metempsychose, oder ein buddhaistischer Priester einen solchen über Palingenesie hielte. Aber nein! Beide Lehren sind tiefsinnige, zur Stütze für die Moral erfundene religiöse Dogmen. Schopenhauer dagegen kennt ja keine Vergeltung nach dem Tode, und das Leben in dieser Welt ist die einzig mögliche Strafe für den Willen. — Allerdings ist es wahr, daß alle künftig leben werdenden Wesen schon jetzt sind; aber dies ist doch nur so zu verstehen, daß alle künftigen Eichen von jetzigen Eichen, alle künftigen Menschen von gegenwärtigen Menschen, auf ganz natürliche Weise abstammen werden. Ich habe allen Grund anzunehmen, daß Schopenhauer seinen absurden Occasionalismus der außerordentlich wichtigen Karma-Lehre Buddha's entlehnte, die ich in der Metaphysik besprechen werde. —

Nach den Gelegenheitsursachen kommt die unstät und flüchtig umherirrende reale Materie und schüttelt ihre Locken.

„Wie?“ wird man sagen, „das Beharren des bloßen Staubes, der rohen Materie, sollte als eine Fortdauer unseres Wesens angesehen werden?“ Oho! Kennt ihr denn diesen Staub? Wißt ihr, was er ist und was er vermag? Lernt ihn kennen, ehe ihr ihn verachtet. (W. a. W. u. V. II. 537.)

Wie kläglich!

Der Materie folgt die geleugnete Individualität.

Individualität kannte ich als Eigenschaft jedes Organischen, und daher, wenn dieses ein selbstbewußtes ist, auch des Bewußt-

seins. Jetzt zu schließen, daß dieselbe jenem entwichenen, Leben ertheilenden, mir völlig unbekannten (!) Princip inhärire, dazu ist kein Anlaß vorhanden; um so weniger, als ich sehe, daß überall in der Natur jede einzelne Erscheinung das Werk einer allgemeinen, in tausend gleichen Erscheinungen thätigen Kraft ist. (W. a. W. u. V. II. 536.)

Daß der Wille in uns den Tod fürchtet, kommt daher, daß hier die Erkenntniß ihm sein Wesen bloß in der individuellen Erscheinung vorhält, woraus ihm die Täuschung entsteht, daß er mit dieser untergehe, etwa wie ein Bild im Spiegel, wenn man diesen zerschlägt, mit vernichtet zu werden scheint. (ib. I. 569.)

Nach der geleugneten Individualität kommt die geleugnete reale Succession und die fatale Verquickung der realen Entwicklung mit der „unendlichen" Zeit.

Eine ganze Unendlichkeit ist abgelaufen, als wir noch nicht waren: aber das betrübt uns keineswegs. Hingegen, daß nach dem momentanen Intermezzo eines ephemeren Daseins eine zweite(!) Unendlichkeit folgen sollte, in der wir nicht mehr sein werden, finden wir hart, ja unerträglich. (W. a. W. u. V. II. 531.)

Es giebt keinen größeren Contrast, als den zwischen der unaufhaltsamen Flucht der Zeit, die ihren ganzen Inhalt mit sich fortreißt, und der starren Unbeweglichkeit des wirklich Vorhandenen, welches zu allen Zeiten das eine und selbe ist. (ib. 548.)

In jedem gegebenen Zeitpunkt sind alle Thiergeschlechter, von der Mücke bis zum Elephanten, vollzählig beisammen. Sie haben sich bereits viel tausend Mal erneuert und sind dabei dieselben geblieben. (ib. 546.)

Der Tod ist das zeitliche Ende der zeitlichen Erscheinung: aber sobald wir die Zeit wegnehmen, giebt es gar kein Ende mehr und hat dies Wort alle Bedeutung verloren. (ib. 551.)

Anfangen, Enden und Fortdauern sind Begriffe, welche ihre Bedeutung einzig und allein von der Zeit entlehnen und folglich nur unter der Voraussetzung dieser gelten. (ib. 562.)

Hier kann man nur sagen: wie naiv!

[illegible] der Zeit sind die Gattung.

Die Individuen, welche geboren werden und sterben, sind nur [illegible] des [illegible], nur die [illegible]. Die Idee [illegible] das Leben, gegen den unerschöpflichen Ursprung [illegible]
(W. a. W. u. V. II. [illegible])

Die Generationen [illegible] die durch das Band der Zeugung verbundenen Individuen. (ib. [illegible])

Dem Individuum sind die Angelegenheiten der Gattung [illegible] als die Geschlechtsverhältnisse, die Zeugung und Ernährung der Brut, ungleich wichtiger und angelegener, als alles Andere. (ib. [illegible])

Durch die Generation hängt das Individuum mit der Gattung zusammen. (—)

Die in der Zeit zur Vielheit der Individuen ausgedehnte [illegible] der Mensch erscheint durch das sie verbindende Band der Zeugung auch wieder in der Zeit als ein Ganzes.
(ib. II. [illegible])

Was [illegible] zwei Individuen verschiedenen Geschlechts mit solcher Gewalt ausschließlich zu einander zieht, ist der in der ganzen Gattung sich darstellende Wille zum Leben, der hier eine seinen Zwecken entsprechende Objektivation seines Wesens anticipirt in dem Individuo, welches jene Beiden zeugen können.
(ib. II. 612.)

Das Individuum handelt hier, ohne es zu wissen, im Auftrag eines Höheren, der Gattung. (ib. 627.)

Dieses Forschen und Prüfen ist die Meditation des Genius der Gattung über das durch sie Beide mögliche Individuum und die Kombination seiner Eigenschaften. (—)

Die Gattung allein hat unendliches Leben und ist daher unendlicher Wünsche, unendlicher Befriedigung und unendlicher Schmerzen fähig. (ib. 630.)

Dies ist grundfalsch. Das Band der Zeugung verbindet die Eltern mit den Kindern, d. h. die Zeugenden mit sich selbst, nicht die Individuen zu einer erfaselten Gattung. — Wenn sich Individuen begatten, so stehen sie im eigenen Dienst und handeln nicht im Auftrag einer transscendenten höheren Macht. Durch die

Genitalien sichert sich das Individuum das Dasein über den Tod hinaus. So spricht

> die anschaulich vorliegende Welt, das eigentlich und wahrhaft Gegebene, das Unverfälschte und an sich selbst dem Irrthum nicht Ausgesetzte, durch welches hindurch wir daher in das Wesen der Dinge einzudringen haben. (Parerga I. 177.)

Nächst der Gattung steht die geleugnete Erkennbarkeit des Dinges an sich.

> Es ist unmöglich etwas nach Dem, was es schlechthin an und für sich sei, zu erkennen. — Insofern ich also ein Erkennendes bin, habe ich selbst an meinem eigenen Wesen eigentlich (!) nur eine Erscheinung: sofern ich hingegen dieses Wesen selbst unmittelbar bin, bin ich nicht erkennend.
> (W. a. W. u. V. II. 664.)

woraus (weil nur die Erscheinung in der Zeit ist, nicht das Ding an sich) Schopenhauer den Schluß zieht, daß der Tod unser innerstes Wesen gar nicht treffen könne. Sehr deutlich spricht er dies Parerga II. 334 aus:

> Gegen gewisse alberne Einwürfe bemerke ich, daß die Verneinung des Willens zum Leben keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sondern den bloßen Actus des Nichtwollens: das Selbe, was bisher gewollt hat, will nicht mehr.

Es handelt sich also um einen Willen, welcher nicht mehr will, d. h. um etwas

> von dessen Wesen man gar keinen Begriff haben kann.

Ich habe oben die Verneinung des Willens zum Leben definirt als das Streben des Willens, sich von sich selbst zu befreien. Der Wille will in dieser Welt das reinste Leben, die edelste Bewegung, und im Tode Vernichtung, und dieses Wollen ist nunmehr bis zu seinem letzten Athemzuge sein Leben, seine Bewegung. Fassen wir nun die Verneinung des Willens zum Leben weniger scharf, und definiren wir sie als das Streben des Willens, zu leben, aber in einer Form, die nur negativ zu bestimmen ist, als toto genere von den Formen des Lebens in der Welt verschieden, so müßte er doch immer dieses nicht vorstellbare Leben wollen, da er überhaupt etwas wollen muß; denn ein Wille, der nicht will, kann gar nicht ge-

dacht werden. Von einer ununterbrochenen Reihe bewußter Willensakte ist hier gar nicht die Rede, sondern von dem Willen zum Leben schlechthin.

Der angeführte Satz ist also jedes Sinnes bar. Schopenhauer spricht übrigens an anderen Orten ganz kühn und zuversichtlich von einem Dasein, welches nicht das Dasein des Einen Willens ist. So sagt er:

> Die Schrecknisse auf der Bühne halten dem Zuschauer die Bitterkeit und Werthlosigkeit des Lebens, also die Nichtigkeit alles seines Strebens entgegen: die Wirkung dieses Eindrucks muß sein, daß er, wenn auch nur im dunklen Gefühl, inne wird, es sei besser, sein Herz vom Leben loszureißen, sein Wollen davon abzuwenden, die Welt und das Leben nicht zu lieben; wodurch dann eben, in seinem tiefsten Innern, das Bewußtsein angeregt wird, daß für ein anderartiges Wollen es auch eine andere Art des Daseins geben müsse.
>
> (W. a. W. u. V. II. 495.)

Die sich hier von selbst aufwerfende Frage: in welcher Welt denn eine solche andere Art des Daseins geführt werden könne, beantwortet er barsch mit den Worten:

> Wenn ich sage: „in einer anderen Welt," so ist es großer Unverstand zu fragen: „wo ist denn die andere Welt?" Denn der Raum, der allem Wo erst einen Sinn ertheilt, gehört eben mit zu dieser Welt: außerhalb derselben giebt es kein Wo. — Friede, Ruhe und Glückseligkeit wohnt allein da, wo es kein Wo und kein Wann giebt. (Parerga II. 47.)

Die Absurdität dieses geradezu komischen Satzes bedarf keiner Beleuchtung.

Wie dachte sich wohl Schopenhauer den Einen Willen zum Leben? Ich glaube (da man von einem mathematischen Punkt keine Vorstellung haben kann) als ein Meer, von dem der eine Theil in endloser Bewegung, der andere in ewiger absoluter Ruhe ist. Die Wellen, welche nicht mehr Wellen sein wollen, fallen in den ruhigen Theil zurück; diejenigen hingegen, welche sich bejahen, fallen im Tode in den bewegten Theil, der sie sofort wieder, als neue Wellen, an die Oberfläche erhebt. Es ist das Meer der Mystiker, eingetheilt in Gott als Gottheit und Gott als Gott.

Jetzt kommt der vom Willen grundverschiedene Intellekt.

> Der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch.
> (W. a. W. u. V. II. 225.)
>
> Der Intellekt wird, als bloße Function des Gehirns, vom Untergang des Leibes mitgetroffen; hingegen keineswegs der Wille.
> (ib. 306.)
>
> Das Subjekt des Erkennens ist die Laterne, welche ausgelöscht wird, nachdem sie ihren Dienst geleistet hat. (ib. 570.)

Es ist gewiß nicht nöthig, daß ich das Verhältniß zwischen Willen und Geist nochmals klarstelle. Ich erinnere an Gesagtes und daran, daß Schopenhauer selbst schließlich widerrufen und bekennen mußte, daß der Intellekt der Wille zu erkennen sei, wie der Magen der Wille zu verdauen u. s. w. Ich will nur ganz einfach fragen: was lehrt uns ein Leichnam? Er lehrt uns, daß nicht nur das Selbstbewußtsein, die Vernunft, der Verstand 2c. erloschen sind, sondern auch der Wille. Die ganze Idee Mensch,

> d. h. dieser bestimmte Charakter mit diesem bestimmten Intellekt
> (Parerga II. 246.)

ist todt. —

Dem Intellekt folgt die bevorzugte intuitive Erkenntniß.

> Daß nur eine Erscheinung ihr Ende finde, ohne daß das Ding an sich selbst dadurch angefochten werde, ist eine unmittelbare, intuitive Erkenntniß jedes Menschen.
> (Parerga II. 287.)

Hat sich Schopenhauer hierbei irgend etwas Deutliches gedacht? Wie soll der genialste Mensch intuitiv erkennen können, daß er unsterblich ist? Und mehr noch: jeder Mensch soll es können! Fürwahr, die Irrthümer Schopenhauer's treten zuweilen mit einer Dreistigkeit und Unverschämtheit auf, welche das sanfteste Blut in Wallungen versetzen. In mystischer Verzückung, hervorgerufen durch Fasten und Kasteien, mag sich mancher fromme heilige Büßer in einem verklärten Bilde gesehen haben, welche Vision ihm die Gewißheit, daß seine Seele unsterblich sei, eingeflößt haben mag; aber daß jeder Mensch anschaulich seine Unsterblichkeit erkennen kann, das übersteigt doch alle Begriffe. Auch eilt Schopenhauer diese intuitive Erkenntniß auf das Gefühl zurückzuführen, denn nur vier Zeilen weiter ist zu lesen:

Jeder fühlt, daß er etwas Anderes ist, als ein von einem Anderen einst aus Nichts geschaffenes Wesen.

Schließlich möge der Hauptfehler Schopenhauer's, sein metaphysischer Hang, ex tripode reden:

> Hinter unserem Dasein steckt etwas Anderes, das uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln.
> (W. a. W. u. V. I. 479.)

> Ich glaube, wir werden im Augenblick des Sterbens inne, daß eine bloße Täuschung unser Dasein auf unsere Person beschränkt hatte. (ib. II. 689.)

> Tod und Geburt sind die stete Auffrischung des Bewußtseins des an sich end- und anfangslosen Willens, der allein gleichsam die Substanz des Daseins ist (jede solche Auffrischung aber bringt eine neue Möglichkeit der Verneinung des Willens zum Leben). (ib. II. 571.)

Das Hin- und Herschwanken Schopenhauer's zwischen einem immanenten Gebiete und einem mit demselben zugleich existirenden transscendenten (ein Oscilliren, dem kein Philosoph seither entgehen konnte, und welchem erst durch meine Philosophie ein jähes Ende bereitet worden ist), und sein vergebliches Bemühen, beide Gebiete in Einklang zu bringen, zeigen sich in keiner Stelle so deutlich wie in dieser:

> Man kann auch sagen: Der Wille zum Leben stellt sich dar in lauter Erscheinungen, welche total zu Nichts werden. Dieses Nichts mitsammt den Erscheinungen bleibt aber innerhalb des Willens zum Leben, ruht auf seinem Grunde.
> (Parerga II. 310.)

Er ist wenigstens so ehrlich, hinzuzufügen:

Das ist freilich dunkel!

Natürlich ist dem transscendenten Schopenhauer nicht die Zeugungsstunde, sondern die Todesstunde die wichtigste im ganzen Leben. Von ihr spricht er in demselben hochfeierlichen, salbungsvollen Tone, wie Kant vom Gewissen.

> Der Tod ist die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu sein: wohl Dem, der sie benutzt. (W. a. W. u. V. II. 580.)

In der Stunde des Todes entscheidet sich, ob der Mensch in den Schooß der Natur zurück fällt, oder aber dieser nicht mehr angehört, sondern — — — — für diesen Gegensatz fehlt uns Bild, Begriff und Wort. (ib. 697.)

Der Tod des Individuums ist die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben: Hast Du genug? Willst Du aus mir hinaus? (—)

In diesem Sinne gedacht ist die christliche Fürsorge für gehörige Benutzung der Sterbestunde, mittelst Ermahnung, Beichte, Kommunion und letzte Oelung: daher auch die christlichen Gebete um Bewahrung vor einem plötzlichen Ende. (—)

Das Sterben ist allerdings als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehen: im Augenblick desselben wird Alles das entschieden, was durch den ganzen Verlauf des Lebens nur vorbereitet und eingeleitet war. (ib. 730.)

In der Stunde des Todes drängen alle die geheimnißvollen (wenngleich eigentlich in uns selbst wurzelnden) Mächte, die das ewige Schicksal des Menschen bestimmen, sich zusammen und treten in Action. Aus ihrem Conflikt ergiebt sich der Weg, den er jetzt zu wandern hat, bereitet nämlich seine Palingenesie sich vor, nebst allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von dem an unwiderruflich bestimmt ist. — — — Hierauf beruht der hochernste, wichtige, feierliche und furchtbare Charakter der Todesstunde. Sie ist eine Krisis im stärksten Sinne des Worts, ein Weltgericht. (Parerga I. 238.)

Mit Plato möchte man sagen: O du Wunderlicher! — Wenn die kleinen Kinder sich fürchten, so muß die Amme singen. Sollte Schopenhauer — sollte er wirklich — — — — —?

Es ist hier der richtige Ort, um ein Wort über den Selbstmord zu sagen. Schopenhauer, als Mensch, steht demselben vollkommen vorurtheilsfrei gegenüber, was ich ihm hoch anrechne. Nur kalte, herzlose, oder in Dogmen befangene Menschen können einen Selbstmörder verdammen. Wohl uns Allen, daß uns von milder Hand eine Thüre geöffnet worden ist, durch die wir, wenn uns die Hitze im schwülen Saale des Lebens unerträglich wird, in die

Jeder fühlt, daß er etwas Anderes ist, als ein von einem Anderen einst aus Nichts geschaffenes Wesen.

Schließlich möge der Hauptfehler Schopenhauer's, sein metaphysischer Hang, ex tripode reden:

> Hinter unserem Dasein steckt etwas Anderes, das uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln.
> (W. a. W. u. V. I. 479.)

> Ich glaube, wir werden im Augenblick des Sterbens inne, daß eine bloße Täuschung unser Dasein auf unsere Person beschränkt hatte. (ib. II. 689.)

> Tod und Geburt sind die stete Auffrischung des Bewußtseins des an sich end- und anfangslosen Willens, der allein gleichsam die Substanz des Daseins ist (jede solche Auffrischung aber bringt eine neue Möglichkeit der Verneinung des Willens zum Leben). (ib. II. 571.)

Das Hin- und Herschwanken Schopenhauer's zwischen einem immanenten Gebiete und einem mit demselben zugleich existirenden transscendenten (ein Oscilliren, dem kein Philosoph seither entgehen konnte, und welchem erst durch meine Philosophie ein jähes Ende bereitet worden ist), und sein vergebliches Bemühen, beide Gebiete in Einklang zu bringen, zeigen sich in keiner Stelle so deutlich wie in dieser:

> Man kann auch sagen: Der Wille zum Leben stellt sich dar in lauter Erscheinungen, welche total zu Nichts werden. Dieses Nichts mitsammt den Erscheinungen bleibt aber innerhalb des Willens zum Leben, ruht auf seinem Grunde.
> (Parerga II. 310.)

Er ist wenigstens so ehrlich, hinzuzufügen:

> Das ist freilich dunkel!

Natürlich ist dem transscendenten Schopenhauer nicht die Zeugungsstunde, sondern die Todesstunde die wichtigste im ganzen Leben. Von ihr spricht er in demselben hochfeierlichen, salbungsvollen Tone, wie Kant vom Gewissen.

> Der Tod ist die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu sein: wohl Dem, der sie benutzt. (W. a. W. u. V. II. 580.)

In der Stunde des Todes entscheidet sich, ob der Mensch in den Schooß der Natur zurück fällt, oder aber dieser nicht mehr angehört, sondern — — — — für diesen Gegensatz fehlt uns Bild, Begriff und Wort. (ib. 697.)

Der Tod des Individuums ist die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben: Hast Du genug? Willst Du aus mir hinaus? (—)

In diesem Sinne gedacht ist die christliche Fürsorge für gehörige Benutzung der Sterbestunde, mittelst Ermahnung, Beichte, Kommunion und letzte Oelung: daher auch die christlichen Gebete um Bewahrung vor einem plötzlichen Ende. (—)

Das Sterben ist allerdings als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehen: im Augenblick desselben wird Alles das entschieden, was durch den ganzen Verlauf des Lebens nur vorbereitet und eingeleitet war. (ib. 730.)

In der Stunde des Todes drängen alle die geheimnißvollen (wenngleich eigentlich in uns selbst wurzelnden) Mächte, die das ewige Schicksal des Menschen bestimmen, sich zusammen und treten in Action. Aus ihrem Conflikt ergiebt sich der Weg, den er jetzt zu wandern hat, bereitet nämlich seine Palingenesie sich vor, nebst allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von dem an unwiderruflich bestimmt ist. — — — Hierauf beruht der hochernste, wichtige, feierliche und furchtbare Charakter der Todesstunde. Sie ist eine Krisis im stärksten Sinne des Worts, ein Weltgericht. (Parerga I. 238.)

Mit Plato möchte man sagen: O du Wunderlicher! — Wenn die kleinen Kinder sich fürchten, so muß die Amme singen. Sollte Schopenhauer — sollte er wirklich — — — — —?

Es ist hier der richtige Ort, um ein Wort über den Selbstmord zu sagen. Schopenhauer, als Mensch, steht demselben vollkommen vorurtheilsfrei gegenüber, was ich ihm hoch anrechne. Nur kalte, herzlose, oder in Dogmen befangene Menschen können einen Selbstmörder verdammen. Wohl uns Allen, daß uns von milder Hand eine Thüre geöffnet worden ist, durch die wir, wenn uns die Hitze im schwülen Saale des Lebens unerträglich wird, in die

Danach leuchtet uns ein, daß alle in diesem Augenblick lebenden Wesen den eigentlichen Kern aller künftig leben werdenden enthalten, diese also gewissermaßen schon jetzt da sind.

(Parerga II. 292.)

Dies heißt in dürren Worten: Im Tod irgend eines Organismus bleibt dessen Wesen unangetastet. Es sinkt in den Einen Willen zurück und dieser legt es, als wirkende Kraft, in irgend einen Samen oder ein Ei. Was Mensch war, kann zu einer Eiche, einem Wurm, einem Tiger ꝛc. werden, oder auch das Wesen eines sterbenden Bettlers wird zu einem Königssohn, der Tochter einer Bajadere u. s. w. Man kann es gar nicht fassen, daß ein Mann, der das glänzende Kapitel „über die Erblichkeit der Eigenschaften“ geschrieben hat, solche Gedanken haben konnte. Es ist, als ob ein Brahmane einen Vortrag über Metempsychose, oder ein budhaistischer Priester einen solchen über Palingenesie hielte. Aber nein! Beide Lehren sind tiefsinnige, zur Stütze für die Moral erfundene religiöse Dogmen. Schopenhauer dagegen kennt ja keine Vergeltung nach dem Tode, und das Leben in dieser Welt ist die einzig mögliche Strafe für den Willen. — Allerdings ist es wahr, daß alle künftig leben werdenden Wesen schon jetzt sind; aber dies ist doch nur so zu verstehen, daß alle künftigen Eichen von jetzigen Eichen, alle künftigen Menschen von gegenwärtigen Menschen, auf ganz natürliche Weise abstammen werden. Ich habe allen Grund anzunehmen, daß Schopenhauer seinen absurden Occasionalismus der außerordentlich wichtigen Karma-Lehre Budha's entlehnte, die ich in der Metaphysik besprechen werde. —

Nach den Gelegenheitsursachen kommt die unstät und flüchtig umherirrende reale Materie und schüttelt ihre Locken.

„Wie?“ wird man sagen, „das Beharren des bloßen Staubes, der rohen Materie, sollte als eine Fortdauer unseres Wesens angesehen werden?“ Oho! Kennt ihr denn diesen Staub? Wißt ihr, was er ist und was er vermag? Lernt ihn kennen, ehe ihr ihn verachtet. (W. a. W. u. V. II. 537.)

Wie kläglich!

Der Materie folgt die geleugnete Individualität.

Individualität kannte ich als Eigenschaft jedes Organischen, und daher, wenn dieses ein selbstbewußtes ist, auch des Bewußt-

seins. Jetzt zu schließen, daß dieselbe jenem entwichenen, Leben ertheilenden, mir völlig unbekannten (!) Princip inhärire, dazu ist kein Anlaß vorhanden; um so weniger, als ich sehe, daß überall in der Natur jede einzelne Erscheinung das Werk einer allgemeinen, in tausend gleichen Erscheinungen thätigen Kraft ist. (W. a. W. u. V. II. 536.)

Daß der Wille in uns den Tod fürchtet, kommt daher, daß hier die Erkenntniß ihm sein Wesen bloß in der individuellen Erscheinung vorhält, woraus ihm die Täuschung entsteht, daß er mit dieser untergehe, etwa wie ein Bild im Spiegel, wenn man diesen zerschlägt, mit vernichtet zu werden scheint. (ib. I. 569.)

Nach der geleugneten Individualität kommt die geleugnete reale Succession und die fatale Verquickung der realen Entwicklung mit der „unendlichen" Zeit.

Eine ganze Unendlichkeit ist abgelaufen, als wir noch nicht waren: aber das betrübt uns keineswegs. Hingegen, daß nach dem momentanen Intermezzo eines ephemeren Daseins eine zweite(!) Unendlichkeit folgen sollte, in der wir nicht mehr sein werden, finden wir hart, ja unerträglich. (W. a. W. u. V. II. 531.)

Es giebt keinen größeren Contrast, als den zwischen der unaufhaltsamen Flucht der Zeit, die ihren ganzen Inhalt mit sich fortreißt, und der starren Unbeweglichkeit des wirklich Vorhandenen, welches zu allen Zeiten das eine und selbe ist. (ib. 548.)

In jedem gegebenen Zeitpunkt sind alle Thiergeschlechter, von der Mücke bis zum Elephanten, vollzählig beisammen. Sie haben sich bereits viel tausend Mal erneuert und sind dabei dieselben geblieben. (ib. 546.)

Der Tod ist das zeitliche Ende der zeitlichen Erscheinung: aber sobald wir die Zeit wegnehmen, giebt es gar kein Ende mehr und hat dies Wort alle Bedeutung verloren. (ib. 551.)

Anfangen, Enden und Fortdauern sind Begriffe, welche ihre Bedeutung einzig und allein von der Zeit entlehnen und folglich nur unter der Voraussetzung dieser gelten. (ib. 562.)

Hier kann man nur sagen: wie naiv!

Hinter der Zeit steht die Gattung.

Die Löwen, welche geboren werden und sterben, sind wie die Tropfen des Wasserfalls; aber die leonitas, die Idee, oder Gestalt, des Löwen, gleicht dem unerschütterlichen Regenbogen darauf. (W. a. W. u. V. II. 550.)

Die Gattungen, d. h. die durch das Band der Zeugung verbundenen Individuen. (ib. 582.)

Dem Individuum sind die Angelegenheiten der Gattung als solcher, also die Geschlechtsverhältnisse, die Zeugung und Ernährung der Brut, ungleich wichtiger und angelegener, als alles Andere. (ib. 582.)

Durch die Genitalien hängt das Individuum mit der Gattung zusammen. (—)

Die in der Zeit, zur Menschenreihe ausgedehnte ewige Idee Mensch erscheint durch das sie verbindende Band der Zeugung auch wieder in der Zeit als ein Ganzes. (ib. II. 719.)

Was zuletzt zwei Individuen verschiedenen Geschlechts mit solcher Gewalt ausschließlich zu einander zieht, ist der in der ganzen Gattung sich darstellende Wille zum Leben, der hier eine seinen Zwecken entsprechende Objektivation seines Wesens anticipirt in dem Individuo, welches jene Beiden zeugen können. (ib. II. 612.)

Das Individuum handelt hier, ohne es zu wissen, im Auftrag eines Höheren, der Gattung. (ib. 627.)

Dieses Forschen und Prüfen ist die Meditation des Genius der Gattung über das durch sie Beide mögliche Individuum und die Kombination seiner Eigenschaften. (—)

Die Gattung allein hat unendliches Leben und ist daher unendlicher Wünsche, unendlicher Befriedigung und unendlicher Schmerzen fähig. (ib. 630.)

Dies ist grundfalsch. Das Band der Zeugung verbindet die Eltern mit den Kindern, d. h. die Zeugenden mit sich selbst, nicht die Individuen zu einer erfaselten Gattung. — Wenn sich Individuen begatten, so stehen sie im eigenen Dienst und handeln nicht im Auftrag einer transscendenten höheren Macht. Durch die

Genitalien sichert sich das Individuum das Dasein über den Tod hinaus. So spricht

> die anschaulich vorliegende Welt, das eigentlich und wahrhaft Gegebene, das Unverfälschte und an sich selbst dem Irrthum nicht Ausgesetzte, durch welches hindurch wir daher in das Wesen der Dinge einzudringen haben. (Parerga I. 177.)

Nächst der Gattung steht die geleugnete Erkennbarkeit des Dinges an sich.

> Es ist unmöglich etwas nach Dem, was es schlechthin an und für sich sei, zu erkennen. — Insofern ich also ein Erkennendes bin, habe ich selbst an meinem eigenen Wesen eigentlich (!) nur eine Erscheinung: sofern ich hingegen dieses Wesen selbst unmittelbar bin, bin ich nicht erkennend.
> (W. a. W. u. V. II. 664.)

woraus (weil nur die Erscheinung in der Zeit ist, nicht das Ding an sich) Schopenhauer den Schluß zieht, daß der Tod unser innerstes Wesen gar nicht treffen könne. Sehr deutlich spricht er dies Parerga II. 334 aus:

> Gegen gewisse alberne Einwürfe bemerke ich, daß die Verneinung des Willens zum Leben keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sondern den bloßen Actus des Nichtwollens: das Selbe, was bisher gewollt hat, will nicht mehr.

Es handelt sich also um einen Willen, welcher nicht mehr will, d. h. um etwas

> von dessen Wesen man gar keinen Begriff haben kann.

Ich habe oben die Verneinung des Willens zum Leben definirt als das Streben des Willens, sich von sich selbst zu befreien. Der Wille will in dieser Welt das reinste Leben, die edelste Bewegung, und im Tode Vernichtung, und dieses Wollen ist nunmehr bis zu seinem letzten Athemzuge sein Leben, seine Bewegung. Fassen wir nun die Verneinung des Willens zum Leben weniger scharf, und definiren wir sie als das Streben des Willens, zu leben, aber in einer Form, die nur negativ zu bestimmen ist, als toto genere von den Formen des Lebens in der Welt verschieden, so müßte er doch immer dieses nicht vorstellbare Leben wollen, da er überhaupt etwas wollen muß; denn ein Wille, der nicht will, kann gar nicht ge-

dacht werden. Von einer ununterbrochenen Reihe bewußter Willensakte ist hier gar nicht die Rede, sondern von dem Willen zum Leben schlechthin.

Der angeführte Satz ist also jedes Sinnes bar. Schopenhauer spricht übrigens an anderen Orten ganz kühn und zuversichtlich von einem Dasein, welches nicht das Dasein des Einen Willens ist. So sagt er:

> Die Schrecknisse auf der Bühne halten dem Zuschauer die Bitterkeit und Werthlosigkeit des Lebens, also die Nichtigkeit alles seines Strebens entgegen: die Wirkung dieses Eindrucks muß sein, daß er, wenn auch nur im dunklen Gefühl, inne wird, es sei besser, sein Herz vom Leben loszureißen, sein Wollen davon abzuwenden, die Welt und das Leben nicht zu lieben; wodurch dann eben, in seinem tiefsten Innern, das Bewußtsein angeregt wird, daß für ein anderartiges Wollen es auch eine andere Art des Daseins geben müsse.
>
> (W. a. W. u. V. II. 495.)

Die sich hier von selbst aufwerfende Frage: in welcher Welt denn eine solche andere Art des Daseins geführt werden könne, beantwortet er barsch mit den Worten:

> Wenn ich sage: „in einer anderen Welt," so ist es großer Unverstand zu fragen: „wo ist denn die andere Welt?" Denn der Raum, der allem Wo erst einen Sinn ertheilt, gehört eben mit zu dieser Welt: außerhalb derselben giebt es kein Wo. — Friede, Ruhe und Glückseligkeit wohnt allein da, wo es kein Wo und kein Wann giebt. (Parerga II. 47.)

Die Absurdität dieses geradezu komischen Satzes bedarf keiner Beleuchtung.

Wie dachte sich wohl Schopenhauer den Einen Willen zum Leben? Ich glaube (da man von einem mathematischen Punkt keine Vorstellung haben kann) als ein Meer, von dem der eine Theil in endloser Bewegung, der andere in ewiger absoluter Ruhe ist. Die Wellen, welche nicht mehr Wellen sein wollen, fallen in den ruhigen Theil zurück; diejenigen hingegen, welche sich bejahen, fallen im Tode in den bewegten Theil, der sie sofort wieder, als neue Wellen, an die Oberfläche erhebt. Es ist das Meer der Mystiker, eingetheilt in Gott als Gottheit und Gott als Gott.

Jetzt kommt der vom Willen grundverschiedene Intellekt.

Der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch.
(W. a. W. u. V. II. 225.)

Der Intellekt wird, als bloße Function des Gehirns, vom Untergang des Leibes mitgetroffen; hingegen keineswegs der Wille.
(ib. 306.)

Das Subjekt des Erkennens ist die Laterne, welche ausgelöscht wird, nachdem sie ihren Dienst geleistet hat. (ib. 570.)

Es ist gewiß nicht nöthig, daß ich das Verhältniß zwischen Willen und Geist nochmals klarstelle. Ich erinnere an Gesagtes und daran, daß Schopenhauer selbst schließlich widerrufen und bekennen mußte, daß der Intellekt der Wille zu erkennen sei, wie der Magen der Wille zu verdauen u. s. w. Ich will nur ganz einfach fragen: was lehrt uns ein Leichnam? Er lehrt uns, daß nicht nur das Selbstbewußtsein, die Vernunft, der Verstand ꝛc. erloschen sind, sondern auch der Wille. Die ganze Idee Mensch,

d. h. dieser bestimmte Charakter mit diesem bestimmten Intellekt
(Parerga II. 246.)

ist todt. —

Dem Intellekt folgt die bevorzugte intuitive Erkenntniß.

Daß nur eine Erscheinung ihr Ende finde, ohne daß das Ding an sich selbst dadurch angefochten werde, ist eine unmittelbare, intuitive Erkenntniß jedes Menschen.
(Parerga II. 287.)

Hat sich Schopenhauer hierbei irgend etwas Deutliches gedacht? Wie soll der genialste Mensch intuitiv erkennen können, daß er unsterblich ist? Und mehr noch: jeder Mensch soll es können! Fürwahr, die Irrthümer Schopenhauer's treten zuweilen mit einer Dreistigkeit und Unverschämtheit auf, welche das sanfteste Blut in Wallungen versetzen. In mystischer Verzückung, hervorgerufen durch Fasten und Kasteien, mag sich mancher fromme heilige Büßer in einem verklärten Bilde gesehen haben, welche Vision ihm die Gewißheit, daß seine Seele unsterblich sei, eingeflößt haben mag; aber daß jeder Mensch anschaulich seine Unsterblichkeit erkennen kann, das übersteigt doch alle Begriffe. Auch eilt Schopenhauer diese intuitive Erkenntniß auf das Gefühl zurückzuführen, denn nur vier Zeilen weiter ist zu lesen:

Jeder fühlt, daß er etwas Anderes ist, als ein von einem Anderen einst aus Nichts geschaffenes Wesen.

Schließlich möge der Hauptfehler Schopenhauer's, sein metaphysischer Hang, ex tripode reden:

Hinter unserem Dasein steckt etwas Anderes, das uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln.
(W. a. W. u. V. I. 479.)

Ich glaube, wir werden im Augenblick des Sterbens inne, daß eine bloße Täuschung unser Dasein auf unsere Person beschränkt hatte. (ib. II. 689.)

Tod und Geburt sind die stete Auffrischung des Bewußtseins des an sich end- und anfangslosen Willens, der allein gleichsam die Substanz des Daseins ist (jede solche Auffrischung aber bringt eine neue Möglichkeit der Verneinung des Willens zum Leben). (ib. II. 571.)

Das Hin- und Herschwanken Schopenhauer's zwischen einem immanenten Gebiete und einem mit demselben zugleich existirenden transscendenten (ein Oscilliren, dem kein Philosoph seither entgehen konnte, und welchem erst durch meine Philosophie ein jähes Ende bereitet worden ist), und sein vergebliches Bemühen, beide Gebiete in Einklang zu bringen, zeigen sich in keiner Stelle so deutlich wie in dieser:

Man kann auch sagen: Der Wille zum Leben stellt sich dar in lauter Erscheinungen, welche total zu Nichts werden. Dieses Nichts mitsammt den Erscheinungen bleibt aber innerhalb des Willens zum Leben, ruht auf seinem Grunde.
(Parerga II. 310.)

Er ist wenigstens so ehrlich, hinzuzufügen:

Das ist freilich dunkel!

Natürlich ist dem transscendenten Schopenhauer nicht die Zeugungsstunde, sondern die Todesstunde die wichtigste im ganzen Leben. Von ihr spricht er in demselben hochfeierlichen, salbungsvollen Tone, wie Kant vom Gewissen.

Der Tod ist die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu sein: wohl Dem, der sie benutzt. (W. a. W. u. V. II. 580.)

In der Stunde des Todes entscheidet sich, ob der Mensch in den Schooß der Natur zurück fällt, oder aber dieser nicht mehr angehört, sondern — — — — für diesen Gegensatz fehlt uns Bild, Begriff und Wort. (ib. 697.)

Der Tod des Individuums ist die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben: Hast Du genug? Willst Du aus mir hinaus? (—)

In diesem Sinne gedacht ist die christliche Fürsorge für gehörige Benutzung der Sterbestunde, mittelst Ermahnung, Beichte, Kommunion und letzte Oelung: daher auch die christlichen Gebete um Bewahrung vor einem plötzlichen Ende. (—)

Das *Sterben* ist allerdings als der *eigentliche Zweck* des Lebens anzusehen: im Augenblick desselben wird Alles das entschieden, was durch den ganzen Verlauf des Lebens nur vorbereitet und eingeleitet war. (ib. 730.)

In der Stunde des Todes drängen alle die geheimnißvollen (wenngleich *eigentlich* in uns selbst wurzelnden) Mächte, die das ewige Schicksal des Menschen bestimmen, sich zusammen und treten in Action. Aus ihrem Conflikt ergiebt sich der Weg, den er jetzt zu wandern hat, bereitet nämlich seine Palingenesie sich vor, nebst allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von dem an unwiderruflich bestimmt ist. — — — Hierauf beruht der *hochernste, wichtige, feierliche* und *furchtbare* Charakter der Todesstunde. Sie ist eine *Krisis* im stärksten Sinne des Worts, ein *Weltgericht*. (Parerga I. 238.)

Mit *Plato* möchte man sagen: O du Wunderlicher! — Wenn die kleinen Kinder sich fürchten, so muß die Amme singen. Sollte *Schopenhauer* — sollte er wirklich — — — — —?

Es ist hier der richtige Ort, um ein Wort über den Selbstmord zu sagen. *Schopenhauer*, als *Mensch*, steht demselben vollkommen vorurtheilsfrei gegenüber, was ich ihm hoch anrechne. Nur kalte, herzlose, oder in Dogmen befangene Menschen können einen Selbstmörder verdammen. Wohl uns Allen, daß uns von milder Hand eine Thüre geöffnet worden ist, durch die wir, wenn uns die Hitze im schwülen Saale des Lebens unerträglich wird, in die

stille Nacht des Todes eingehen können. Nur der crasseste Despotismus kann den versuchten Selbstmord bestrafen.

> Wenn die Kriminaljustiz den Selbstmord verpönt, so ist dies kein kirchlich gültiger Grund und überdies entschieden lächerlich: denn welche Strafe kann Den abschrecken, der den Tod sucht? Bestraft man den Versuch zum Selbstmord, so ist es die Ungeschicklichkeit, durch welche er mißlang, die man bestraft.
> (Parerga II. 329.)

Dagegen stempelt der Philosoph Schopenhauer, ohne irgend einen stichhaltigen Grund, den Selbstmord überhaupt zu einer zwecklosen That. Er meint:

> Ein Lebensmüder hat nicht vom Tode Befreiung zu hoffen und kann sich nicht durch Selbstmord retten; nur mit falschem Schein lockt ihn der finstere, kühle Orcus als Hafen der Ruhe.
> (W. a. W. u. V. I. 331.)

> Der Selbstmörder verneint nur das Individuum, nicht die Species. (ib. 472.)

> Der Selbstmord ist die willkürliche Zerstörung einer einzelnen Erscheinung, bei der das Ding an sich ungestört stehen bleibt. (—)

Dies ist falsch. Wie Schopenhauer ex tripode erklärte: der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch, während uns doch jeder Leichnam deutlich zeigt, daß die ganze Idee zerstört ist, so behandelt er auch den Selbstmord. Er nimmt die Miene an, als ob er ganz genau, aus sicherster Quelle, erfahren habe, was mit einem Selbstmörder nach dem Tode vorgehe. Die Wahrheit ist, daß der Selbstmörder, als Ding an sich, im Tode vernichtet wird, wie jeder Organismus. Lebt er nicht in einem anderen Leibe fort, so ist der Tod seine absolute Vernichtung; im anderen Falle entflieht er nur mit seinem schwächsten Theile dem Leben. Er hält das Rad ein, das sonst noch eine Weile geschwungen hätte, nachdem die bewegende Kraft es verließ.

Man lese auch die Seite 474 im I. Bd. von W. a. W. u. V., wo der in der Askese gewählte Hungertod einen anderen Erfolg, als der gewöhnliche Selbstmord haben soll, und man wird über die Irrfahrten eines großen Geistes erstaunen. —

Diese Voruntersuchungen zur Ethik schließe ich am besten mit einem anderen guten Gedanken Schopenhauer's:

Die Philosophie soll mittheilbare Erkenntniß, muß daher Rationalismus sein. (Parerga II. 11.)

Wir treten jetzt vor die Hauptfragen der Ethik:

1) Ist der Wille frei?

2) Was ist das Fundament der Moral?

Daß der Wille nicht frei sei, ist eine sehr alte, aber stets angefochtene Wahrheit. Christus sprach sie aus, und Paulus, Augustinus, Luther, Calvin, bekannten sich zu ihr. Die größten Denker aller Zeiten haben ihr gehuldigt, und nenne ich: Vanini, Hume, Hobbes, Spinoza, Priestley, Kant und Schopenhauer.

Wir haben nun die Stellung zu prüfen, welche die beiden letzteren Philosophen dem libero arbitrio indifferentiae gegenüber einnehmen.

Nach Kant ist die Welt ein Ganzes von Erscheinungen. Diese Erscheinungen sowohl, als ihre Verknüpfungen untereinander, bringt das denkende Subjekt, aus eigenen Mitteln, hervor (durch Raum, Zeit und Kategorien). Indessen liegt doch jeder Erscheinung ein Ding an sich zu Grunde. Kant hat sich, wie wir wissen, das Ding an sich erschlichen, indem er es an der Hand der Causalität auffand, welche doch nur auf dem Gebiete der Erscheinungen Gültigkeit haben sollte. Auf diesem erschlichenen Verhältniß der Erscheinung zu etwas, das in ihr erscheint, ist nun seine berühmte Unterscheidung des intelligibelen Charakters vom empirischen begründet, die Schopenhauer

> zum Schönsten und Tiefgedachtesten, was dieser große Geist, ja, was Menschen jemals hervorgebracht haben

rechnet und für

> die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns

hält. Vor allen Dingen liegt uns jetzt ob, zu sehen, ob sie dieses Lob verdient oder nicht.

Zunächst leidet sie an einer petitio principii aus den angeführten Gründen; denn Kant legt dem empirischen Charakter einen intelligibelen ohne Weiteres unter: ohne Beweis, den er eben, seiner Philosophie zufolge, gar nicht beizubringen im Stande war. Sehen

stille Nacht des Todes eingehen können. Nur der crasseste Despotismus kann den versuchten Selbstmord bestrafen.

> Wenn die Kriminaljustiz den Selbstmord verpönt, so ist dies kein kirchlich gültiger Grund und überdies entschieden lächerlich: denn welche Strafe kann Den abschrecken, der den Tod sucht? Bestraft man den Versuch zum Selbstmord, so ist es die Ungeschicklichkeit, durch welche er mißlang, die man bestraft.
> (Parerga II. 329.)

Dagegen stempelt der Philosoph Schopenhauer, ohne irgend einen stichhaltigen Grund, den Selbstmord überhaupt zu einer zwecklosen That. Er meint:

> Ein Lebensmüder hat nicht vom Tode Befreiung zu hoffen und kann sich nicht durch Selbstmord retten; nur mit falschem Schein lockt ihn der finstere, kühle Orcus als Hafen der Ruhe.
> (W. a. W. u. V. I. 331.)

> Der Selbstmörder verneint nur das Individuum, nicht die Species. (ib. 472.)

> Der Selbstmord ist die willkürliche Zerstörung einer einzelnen Erscheinung, bei der das Ding an sich ungestört stehen bleibt. (—)

Dies ist falsch. Wie Schopenhauer ex tripode erklärte: der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch, während uns doch jeder Leichnam deutlich zeigt, daß die ganze Idee zerstört ist, so behandelt er auch den Selbstmord. Er nimmt die Miene an, als ob er ganz genau, aus sicherster Quelle, erfahren habe, was mit einem Selbstmörder nach dem Tode vorgehe. Die Wahrheit ist, daß der Selbstmörder, als Ding an sich, im Tode vernichtet wird, wie jeder Organismus. Lebt er nicht in einem anderen Leibe fort, so ist der Tod seine absolute Vernichtung; im anderen Falle entflieht er nur mit seinem schwächsten Theile dem Leben. Er hält das Rad ein, das sonst noch eine Weile geschwungen hätte, nachdem die bewegende Kraft es verließ.

Man lese auch die Seite 474 im I. Bd. von W. a. W. u. V., wo der in der Askese gewählte Hungertod einen anderen Erfolg, als der gewöhnliche Selbstmord haben soll, und man wird über die Irrfahrten eines großen Geistes erstaunen. —

Diese Voruntersuchungen zur Ethik schließe ich am besten mit anderen guten Gedanken Schopenhauer's:

Die Philosophie soll mittheilbare Erkenntniß, muß daher Rationalismus sein. (Parerga II. 11.)

Wir treten jetzt vor die Hauptfragen der Ethik:

1) Ist der Wille frei?

2) Was ist das Fundament der Moral?

Daß der Wille nicht frei sei, ist eine sehr alte, aber stets angefochtene Wahrheit. Christus sprach sie aus, und Paulus, Augustinus, Luther, Calvin, bekannten sich zu ihr. Die größten Denker aller Zeiten haben ihr gehuldigt, und nenne ich: Vanini, Hume, Hobbes, Spinoza, Priestley, Kant und Schopenhauer.

Wir haben nun die Stellung zu prüfen, welche die beiden letzteren Philosophen dem libero arbitrio indifferentiae gegenüber einnehmen.

Nach Kant ist die Welt ein Ganzes von Erscheinungen. Diese Erscheinungen sowohl, als ihre Verknüpfungen untereinander, bringt das denkende Subjekt, aus eigenen Mitteln, hervor (durch Raum, Zeit und Kategorien). Indessen liegt doch jeder Erscheinung ein Ding an sich zu Grunde. Kant hat sich, wie wir wissen, das Ding an sich erschlichen, indem er es an der Hand der Causalität auffand, welche doch nur auf dem Gebiete der Erscheinungen Gültigkeit haben sollte. Auf diesem erschlichenen Verhältniß der Erscheinung zu etwas, das in ihr erscheint, ist nun seine berühmte Unterscheidung des intelligibelen Charakters vom empirischen begründet, die Schopenhauer

zum Schönsten und Tiefgedachtesten, was dieser große Geist, ja, was Menschen jemals hervorgebracht haben

rechnet und für

die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns

hält. Vor allen Dingen liegt uns jetzt ob, zu sehen, ob sie dieses Lob verdient oder nicht.

Zunächst leidet sie an einer petitio principii aus den angeführten Gründen; denn Kant legt dem empirischen Charakter einen intelligibelen ohne Weiteres unter: ohne Beweis, den er eben, seiner Philosophie zufolge, gar nicht beizubringen im Stande war. Sehen

stille Nacht des Todes eingehen können. Nur der crasseste Despotismus kann den versuchten Selbstmord bestrafen.

> Wenn die Kriminaljustiz den Selbstmord verpönt, so ist dies kein kirchlich gültiger Grund und überdies entschieden lächerlich: denn welche Strafe kann Den abschrecken, der den Tod sucht? Bestraft man den Versuch zum Selbstmord, so ist es die Ungeschicklichkeit, durch welche er mißlang, die man bestraft.
> (Parerga II. 329.)

Dagegen stempelt der Philosoph Schopenhauer, ohne irgend einen stichhaltigen Grund, den Selbstmord überhaupt zu einer zwecklosen That. Er meint:

> Ein Lebensmüder hat nicht vom Tode Befreiung zu hoffen und kann sich nicht durch Selbstmord retten; nur mit falschem Schein lockt ihn der finstere, kühle Orcus als Hafen der Ruhe.
> (W. a. W. u. V. I. 331.)

> Der Selbstmörder verneint nur das Individuum, nicht die Species. (ib. 472.)

> Der Selbstmord ist die willkürliche Zerstörung einer einzelnen Erscheinung, bei der das Ding an sich ungestört stehen bleibt. (—)

Dies ist falsch. Wie Schopenhauer ex tripode erklärte: der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch, während uns doch jeder Leichnam deutlich zeigt, daß die ganze Idee zerstört ist, so behandelt er auch den Selbstmord. Er nimmt die Miene an, als ob er ganz genau, aus sicherster Quelle, erfahren habe, was mit einem Selbstmörder nach dem Tode vorgehe. Die Wahrheit ist, daß der Selbstmörder, als Ding an sich, im Tode vernichtet wird, wie jeder Organismus. Lebt er nicht in einem anderen Leibe fort, so ist der Tod seine absolute Vernichtung; im anderen Falle entflieht er nur mit seinem schwächsten Theile dem Leben. Er hält das Rad ein, das sonst noch eine Weile geschwungen hätte, nachdem die bewegende Kraft es verließ.

Man lese auch die Seite 474 im I. Bd. von W. a. W. u. V., wo der in der Askese gewählte Hungertod einen anderen Erfolg, als der gewöhnliche Selbstmord haben soll, und man wird über die Irrfahrten eines großen Geistes erstaunen. —

Diese Voruntersuchungen zur Ethik schließe ich am besten mit einem anderen guten Gedanken Schopenhauer's:

Die Philosophie soll mittheilbare Erkenntniß, muß daher Rationalismus sein. (Parerga II. 11.)

Wir treten jetzt vor die Hauptfragen der Ethik:

1) Ist der Wille frei?

2) Was ist das Fundament der Moral?

Daß der Wille nicht frei sei, ist eine sehr alte, aber stets angefochtene Wahrheit. Christus sprach sie aus, und Paulus, Augustinus, Luther, Calvin, bekannten sich zu ihr. Die größten Denker aller Zeiten haben ihr gehuldigt, und nenne ich: Vanini, Hume, Hobbes, Spinoza, Priestley, Kant und Schopenhauer.

Wir haben nun die Stellung zu prüfen, welche die beiden letzteren Philosophen dem libero arbitrio indifferentiae gegenüber einnehmen.

Nach Kant ist die Welt ein Ganzes von Erscheinungen. Diese Erscheinungen sowohl, als ihre Verknüpfungen untereinander, bringt das denkende Subjekt, aus eigenen Mitteln, hervor (durch Raum, Zeit und Kategorien). Indessen liegt doch jeder Erscheinung ein Ding an sich zu Grunde. Kant hat sich, wie wir wissen, das Ding an sich erschlichen, indem er es an der Hand der Causalität auffand, welche doch nur auf dem Gebiete der Erscheinungen Gültigkeit haben sollte. Auf diesem erschlichenen Verhältniß der Erscheinung zu etwas, das in ihr erscheint, ist nun seine berühmte Unterscheidung des intelligibelen Charakters vom empirischen begründet, die Schopenhauer

> zum Schönsten und Tiefgedachtesten, was dieser große Geist, ja, was Menschen jemals hervorgebracht haben

rechnet und für

> die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns

hält. Vor allen Dingen liegt uns jetzt ob, zu sehen, ob sie dieses Lob verdient oder nicht.

Zunächst leidet sie an einer petitio principii aus den angeführten Gründen; denn Kant legt dem empirischen Charakter einen intelligibelen ohne Weiteres unter: ohne Beweis, den er eben, seiner Philosophie zufolge, gar nicht beizubringen im Stande war. Sehen

wir indessen hiervon ab und werden wir uns klar darüber, was Kant unter den beiden Charakteren versteht. Er sagt:

> Ich nenne dasjenige an einem Gegenstand der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. (Kr. d. V. 420.)

> Es muß eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen, und von ihnen, als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten. — —

> Zweitens würde man ihm noch einen intelligibeln Charakter einräumen müssen, wodurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. (ib. 421.)

> Dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir Nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint, aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden müssen. (ib. 422.)

Es handelt sich also um die bestimmte Art der Wirksamkeit eines Subjekts der Sinnenwelt: seine Natur, der gemäß es immer wirken muß. Diese Natur ist sein empirischer Charakter. Als solcher ist er aber nur Erscheinung eines X, eines unausgedehnten, zeitlosen Dinges an sich, das, aller Nothwendigkeit enthoben, in voller Freiheit Grund der Erscheinung ist und nur dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden kann.

An den empirischen Charakter müssen wir uns demnach halten, um den intelligibeln, gleichsam an einem kurzen Endchen, erfassen zu können; denn dieser ist unmittelbar nicht zu verkennen.

Im Beispiel vom Lügner (Kr. 431) heißt es:

> Man geht seinen empirischen Charakter durch bis zu den Quellen desselben, die man in der schlechten Erziehung, übler Gesellschaft, zum Theil auch in der Bösartigkeit eines für Beschämung

> unempfindlichen Naturells aufsucht, zum Theil auf den Leichtsinn und Unbesonnenheit schiebt.

und aus anderen Stellen geht hervor, daß der empirische Charakter die Receptivität einer gegebenen Sinnlichkeit ist.

Nun sollte man nach Obigem meinen, daß der intelligible Charakter das Substrat dieser in die Erscheinung tretenden Eigenschaften, Charaktereigenthümlichkeiten, kurz, die stets gleiche Beschaffenheit des Herzens sei; denn der empirische Charakter ist nur die Erscheinung des intelligibeln und dieser ist nur die transscendentale Ursache von jenem, mithin kann zwischen beiden, wenn auch der intelligibele seinem Wesen nach nicht unmittelbar zu erkennen ist, kein absoluter Unterschied bestehen.

Trotzdem legt Kant den intelligibelen Charakter in den Kopf des Menschen.

> Der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperception, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einestheils Phänomen, anderentheils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein blos intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft; vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt.
>
> (ib. 426.)

Also ein Erkenntnißvermögen ist der transscendentale Grund der moralischen Eigenschaften eines Menschen, der bestimmten Art seines Willens, seines Begehrungsvermögens.

Hiergegen muß ich mit Entschiedenheit protestiren; nicht nur vom Standpunkte meiner Philosophie aus, sondern auch im Namen Schopenhauer's, der glänzend nachgewiesen hat, daß zum Wesen des Dinges an sich Intellekt und Selbstbewußtsein nicht nothwendig gehören, diese also niemals der transscendentale Grund einer Erscheinung sein können.

Kant fährt fort:

wir indessen hiervon ab und werden wir uns klar darüber, was Kant unter den beiden Charakteren versteht. Er sagt:

> Ich nenne dasjenige an einem Gegenstand der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. (Kr. d. V. 420.)

> Es muß eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen, und von ihnen, als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten. — —

> Zweitens würde man ihm noch einen intelligibeln Charakter einräumen müssen, wodurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist.
> (ib. 421.)

> Dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir Nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint, aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden müssen. (ib. 422.)

Es handelt sich also um die bestimmte Art der Wirksamkeit eines Subjekts der Sinnenwelt: seine Natur, der gemäß es immer wirken muß. Diese Natur ist sein empirischer Charakter. Als solcher ist er aber nur Erscheinung eines X, eines unausgedehnten, zeitlosen Dinges an sich, das, aller Nothwendigkeit enthoben, in voller Freiheit Grund der Erscheinung ist und nur dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden kann.

An den empirischen Charakter müssen wir uns demnach halten, um den intelligibeln, gleichsam an einem kurzen Endchen, er-...en zu können; denn dieser ist unmittelbar nicht zu verkennen.

...m Beispiel vom Lügner (Kr. 431) heißt es:

> ...an geht seinen empirischen Charakter durch bis zu den Quellen ...en, die man in der schlechten Erziehung, übler Gesellschaft, ...heil auch in der Bösartigkeit eines für Beschämung

> unempfindlichen Naturells aufsucht, zum Theil auf den Leichtsinn und Unbesonnenheit schiebt.

und aus anderen Stellen geht hervor, daß der empirische Charakter die Receptivität einer gegebenen Sinnlichkeit ist.

Nun sollte man nach Obigem meinen, daß der intelligible Charakter das Substrat dieser in die Erscheinung tretenden Eigenschaften, Charaktereigenthümlichkeiten, kurz, die stets gleiche Beschaffenheit des Herzens sei; denn der empirische Charakter ist nur die Erscheinung des intelligibeln und dieser ist nur die transscendentale Ursache von jenem, mithin kann zwischen beiden, wenn auch der intelligibele seinem Wesen nach nicht unmittelbar zu erkennen ist, kein absoluter Unterschied bestehen.

Trotzdem legt Kant den intelligibelen Charakter in den Kopf des Menschen.

> Der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperception, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einestheils Phänomen, anderentheils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein blos intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft; vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt.
>
> (ib. 426.)

Also ein Erkenntnißvermögen ist der transscendentale Grund der moralischen Eigenschaften eines Menschen, der bestimmten Art seines Willens, seines Begehrungsvermögens.

Hiergegen muß ich mit Entschiedenheit protestiren; nicht nur vom Standpunkte meiner Philosophie aus, sondern auch im Namen Schopenhauer's, der glänzend nachgewiesen hat, daß zum Wesen des Dinges an sich Intellekt und Selbstbewußtsein nicht nothwendig gehören, diese also niemals der transscendentale Grund einer Erscheinung sein können.

Kant fährt fort:

> Die reine Vernunft als ein bloß intelligibles Vermögen ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen. Die Causalität der Vernunft im intelligiblen Charakter entsteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinungen, so fern es Causalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen sein, und die Causalität wäre alsdann Natur, und nicht Freiheit. Also werden wir sagen können: wenn Vernunft Causalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann, so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt.
>
> (ib. 429.)

Dies ist gleichfalls falsch und entspringt aus der reinen Anschauung a priori Zeit, welche der Sinnlichkeit angehören soll. Wir wissen, daß erstens die Gegenwart die Form der Vernunft ist, und zweitens, daß, unabhängig von der idealen Zeit eines erkennenden Subjekts, das Ding an sich in realer Bewegung lebt. Wenn ich das Ding aus der Zeit heraushebe, so habe ich ihm damit in keiner Weise die reale Bewegung genommen und es zu einem einsam und bewegungslos über dem Strom der Entwicklung schwebenden Wesen gemacht. Der intelligibele Charakter kann also, man setze ihn nun in die Vernunft, oder in den Schopenhauer'schen Willen zum Leben, schlechterdings keine empirische Reihe von Wirkungen von selbst anfangen; denn jede seiner Handlungen, die eine Reihe von Wirkungen hervorbringt, ist selbst immer das Glied einer Reihe, deren Glieder durch die strengste Nothwendigkeit verkettet sind.

Sehen wir indessen auch hiervon ab und denken wir uns, der intelligibele Charakter sei frei. Wie

> könnte da wohl die Handlung desselben frei heißen, da sie im empirischen Charakter desselben (der Sinnesart) ganz genau bestimmt und nothwendig ist? (Kr. d. V. 429.)

Von zwei Möglichkeiten eine nur: entweder hat der intelligibele Charakter (die Denkungsart) ein- für allemal die Natur des empirischen Charakters (der Sinnesart) bestimmt und der empirische Charakter eines Menschen bleibt zeitlebens der selbe, ist nur der in eine Reihe einzelner Acte auseinandergezogene intelligible,

oder der Mensch nimmt in der Natur eine Ausnahmestellung ein und ist auch als Erscheinung frei, hat das liberum arbitrium.

Kant umgeht diese Alternative und spricht dem intelligibelen Charakter die Fähigkeit zu, den empirischen jederzeit zu bestimmen.

> Denn da Vernunft selbst keine Erscheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen ist, so findet in ihr, selbst in Betreff ihrer Causalität, keine Zeitfolge statt, und auf sie kann also das dynamische Gesetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln bestimmt, nicht angewandt werden. —
>
> In Ansehung des intelligibeln Charakters, wovon der empirische nur das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher oder Nachher, und jede Handlung ist die unmittelbare Wirkung des intelligibeln Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt . . . und diese ihre Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen, sondern auch positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen. (430.)

Und nun folgt das Beispiel vom Lügner, aus welchem klar und deutlich erhellt, daß der intelligibele Charakter den empirischen jederzeit bestimmen kann.

> Der Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen. — — —
>
> Die Handlung wird dem intelligibelen Charakter des Lügners beigemessen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld, mithin war die Vernunft unerachtet aller empirischen Bedingungen der That völlig frei, und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beigemessen.

Ferner (Kr. d. prac. V. 139.)

> Dem kategorischen Gebote Genüge zu leisten ist in Jedes Gewalt zu aller Zeit.

Mit anderen Worten: der Mensch ist jederzeit frei und die Nothwendigkeit seiner Handlungen ist ein Schein, wie er selbst (als Körper), die Welt, Alles nur Schein ist.

> Die reine Vernunft als ein bloß intelligibles Vermögen ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen. Die Causalität der Vernunft im intelligiblen Charakter entsteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinungen, so fern es Causalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen sein, und die Causalität wäre alsdann Natur, und nicht Freiheit. Also werden wir sagen können: wenn Vernunft Causalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann, so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt.
> (ib. 429.)

Dies ist gleichfalls falsch und entspringt aus der reinen Anschauung a priori Zeit, welche der **Sinnlichkeit** angehören soll. Wir wissen, daß erstens die **Gegenwart** die Form der **Vernunft** ist, und zweitens, daß, unabhängig von der idealen **Zeit** eines erkennenden Subjekts, das Ding an sich in realer **Bewegung** lebt. Wenn ich das Ding aus der Zeit heraushebe, so habe ich ihm damit in keiner Weise die reale Bewegung genommen und es zu einem einsam und bewegungslos über dem Strom der Entwicklung schwebenden Wesen gemacht. Der intelligibele Charakter kann also, man setze ihn nun in die Vernunft, oder in den **Schopenhauer'schen** Willen zum Leben, schlechterdings keine empirische Reihe von Wirkungen von selbst anfangen; denn jede seiner Handlungen, die eine Reihe von Wirkungen hervorbringt, ist selbst immer das Glied einer Reihe, deren Glieder durch die strengste Nothwendigkeit verkettet sind.

Sehen wir indessen auch hiervon ab und denken wir uns, der intelligibele Charakter sei **frei**. Wie

> könnte da wohl die Handlung desselben frei heißen, da sie im empirischen Charakter desselben (der **Sinnesart**) ganz genau bestimmt und nothwendig ist? (Kr. d. V. 429.)

Von zwei Möglichkeiten eine nur: entweder hat der intelligibele Charakter (die **Denkungsart**) ein- für allemal die Natur des empirischen Charakters (der Sinnesart) bestimmt und der empirische Charakter eines Menschen bleibt **zeitlebens** der selbe, ist nur der in eine Reihe einzelner Acte auseinandergezogene **intelligible**,

oder der Mensch nimmt in der Natur eine Ausnahmestellung ein und ist auch als Erscheinung frei, hat das liberum arbitrium.

Kant umgeht diese Alternative und spricht dem intelligibelen Charakter die Fähigkeit zu, den empirischen jederzeit zu bestimmen.

> Denn da Vernunft selbst keine Erscheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen ist, so findet in ihr, selbst in Betreff ihrer Causalität, keine Zeitfolge statt, und auf sie kann also das dynamische Gesetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln bestimmt, nicht angewandt werden. —

> In Ansehung des intelligibeln Charakters, wovon der empirische nur das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher oder Nachher, und jede Handlung ist die unmittelbare Wirkung des intelligibeln Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt ... und diese ihre Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen, sondern auch positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen. (430.)

Und nun folgt das Beispiel vom Lügner, aus welchem klar und deutlich erhellt, daß der intelligibele Charakter den empirischen jederzeit bestimmen kann.

> Der Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen. — — —

> Die Handlung wird dem intelligibelen Charakter des Lügners beigemessen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld, mithin war die Vernunft unerachtet aller empirischen Bedingungen der That völlig frei, und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beigemessen.

Ferner (Kr. d. prac. V. 139.)

> Dem kategorischen Gebote Genüge zu leisten ist in Jedes Gewalt zu aller Zeit.

Mit anderen Worten: der Mensch ist jederzeit frei und die Nothwendigkeit seiner Handlungen ist ein Schein, wie er selbst (als Körper), die Welt, Alles nur Schein ist.

Ein anderes Resultat war nicht zu erwarten vom Standpunkte des nominell kritischen, in der That aber empirischen Idealismus. Mit den Lippen bekennt sich Kant zur Nothwendigkeit, mit dem Herzen zur Freiheit der menschlichen Handlungen. Es ist auch nicht möglich, Freiheit und Nothwendigkeit mit einer Hand in der Welt zu umspannen. Entweder nur Freiheit, oder nur Nothwendigkeit.

Kant selbst muß gestehen:

> In der Anwendung, wenn man sie (Freiheit und Nothwendigkeit) als in einer und derselben Handlung vereinigt und also diese Vereinignng selbst erklären will, thun sich doch große Schwierigkeiten hervor, die eine solche Vereinigung unthunlich zu machen scheinen. (Kr. d. pract. V. 211.)

und:

> Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeiten hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich, und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein, ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und faßlicher? (ib. 220.)

Das Problem war übrigens, von Allem abgesehen, zu Kant's Zeit noch nicht für die Lösung reif. Jeder Mensch hat einen bestimmten Wirkungskreis; der Kant's war das Gebiet des Erkenntnißvermögens, auf dem er Unsterbliches leistete. In der Moral fiel ihm nur die Aufgabe zu, sämmtliche einschläglichen Fragen zu ventiliren. Er hat es in der umfassendsten Weise gethan, aber nichts Dauerhaftes zu Wege gebracht. Einer anderen frischen Kraft (Schopenhauer) war es vorbehalten, das wahre Ding an sich zu entschleiern, welches doch allein die Quelle aller moralischen Handlungen sein kann. Kant hatte das Ding an sich in der Erkenntnißtheorie als x stehen lassen; in der Ethik dagegen, wo es in einer bestimmenden Weise berührt werden mußte, legte er es in die menschliche Vernunft, wo es offenbar nicht hingehört. Schopenhauer entschleierte es, aber, als ob seine Denkkraft sich hierbei nahezu erschöpft habe, konnte er keine makellose Ethik liefern und mußte es mir überlassen, durch die absolute Trennung des immanenten vom transscendenten Gebiete, die Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit in einer und derselben Handlung deutlich und überzeugend für Jeden zu erklären.

Nicht den Worten, wohl aber ihrem Sinne nach, ging Kant von einer reinen erkennenden und von einer unreinen sinnlichen Seele aus. Der Mensch gehört zwei Welten an: der Sinnenwelt und der intelligibelen Welt,

> in der wir schon jetzt sind, und in der unser Dasein der höchsten Vernunftbestimmung gemäß fortzusetzen, wir durch bestimmte Vorschriften angewiesen werden können.
>
> (Kr. d. prac. Vern. 226.)

Bald giebt er nun jeder Seele einen besondern Willen, bald stellt er beiden nur einen zur Verfügung, bald ist auch der Wille an sich nichts, bald ist er etwas. Folgende Stellen werden dies klarlegen.

> Eine Willkür ist bloß thierisch (arbitrium brutum), die nicht anders, als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür (arbitrium liberum), und Alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird practisch genannt. Die practische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn nicht bloß Das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von Dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden.
>
> (Kr. d. V. 599.)
>
> Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als practische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv nothwendig erkannt werden, auch subjektiv nothwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als practisch nothwendig, d. h. als Gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht

hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen, mit einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist), so sind die Handlungen, die objektiv als nothwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäß, ist Nöthigung.

(Kt. d. p. V. 33.)

Außer dem Verhältnisse, darin der Verstand zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntnisse) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, sofern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes practisch ist. Die objektive Realität eines reinen Willens, oder, welches einerlei ist, einer reinen practischen Vernunft . . . .

(ib. 162.)

Wir haben also

1) a. einen thierischen Willen,
   b. einen freien Willen;

2) nur einen Willen.

Dieser eine Wille ist

1) indifferent, da er sich bald von der reinen, bald von der unreinen Seele bestimmen läßt;

2) ist er nicht indifferent, sondern
   a. der Wille schlechthin, wenn er das Verhältniß des Verstandes zum Begehrungsvermögen ausdrückt;
   b. der reine Wille, wenn die Vernunft durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes practisch ist.

Es ist nicht möglich, einem Begriff eine größere Vieldeutigkeit zu geben, kurz, die Confusion weiter zu treiben.

Kant's Unterscheidung des intelligibelen Charakters vom empirischen verdient also nicht das Lob, das ihr Schopenhauer so reichlich spendete. Kant griff nach der Freiheit und nach der Nothwendigkeit zu gleicher Zeit, und die Folge davon war, daß er weder die eine, noch die andere erfaßte: er setzte sich zwischen zwei Stühle.

Warum nun bekannte sich Schopenhauer zu dieser Lehre? Weil sie seinem metaphysischen Hang zusagte, und weil es so angenehm war, je nach Bedarf, bald die Nothwendigkeit, bald die Freiheit in den Vordergrund stellen zu können.

Er hat indessen die Lehre Kant's nicht unangetastet gelassen, sondern sie ebenso gewaltsam umgemodelt, wie Plato's Ideenlehre. Zunächst machte er Kant's intelligibeln Charakter zum Willen, als Ding an sich, während Kant ganz unzweideutig, klar und bündig sagte, er sei die Vernunft; zweitens ließ er den empirischen Charakter ein- für allemal durch den intelligibelen bestimmt worden sein, während Kant dem intelligibelen die Fähigkeit zusprach, jederzeit sich am empirischen Charakter zu offenbaren. Schopenhauer lehrt:

> Der empirische Charakter ist, wie der ganze Mensch, als Gegenstand der Erfahrung eine bloße Erscheinung, daher an die Formen aller Erscheinung, Zeit, Raum und Kausalität, gebunden und deren Gesetzen unterworfen: hingegen ist die als Ding an sich von diesen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterschiede unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung, sein intelligibler Charakter, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem, in solcher Eigenschaft allerdings auch absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität (als einer bloßen Form der Erscheinungen) zukommt. Diese Freiheit aber ist eine transscendentale, d. h. nicht in der Erscheinung hervortretende. (Ethik 96.)

> Demnach steht für die Welt der Erfahrung das Operari sequitur esse ohne Ausnahme fest. Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt diese Beschaffenheit, kund. Jeder Mensch handelt nach dem wie er ist, und die demgemäß jedes Mal nothwendige Handlung wird, im individuellen Fall, allein durch die Motive bestimmt. Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen sein kann, muß im Esse liegen. (ib. 97.)

Es ist klar, daß Schopenhauer in seiner wichtigen Schrift: „Ueber die Freiheit des Willens“, welche ohne Frage

> zum Schönsten und Tiefgedachtesten gehört, was je geschrieben worden ist,

die Lehre Kant's wesentlich verbesserte — aber seine Unterscheidung des intelligibeln vom empirischen Charakter ist doch nicht die Kant's. Die tiefe Kluft zwischen beiden Erklärungen umgeht er stets geflissentlich; nur zweimal, vom Unwillen fortgerissen, beklagt er sich ganz kurz:

> Der Wille, den Kant höchst unstatthaft, mit unverzeihlicher Verletzung alles Sprachgebrauchs, Vernunft betitelt.
>
> (W. a. W. u. V. I. 599.)

> Man sieht in der Kantischen Ethik, zumal in der Kritik der practischen Vernunft, stets im Hintergrunde den Gedanken schweben, daß das innere und ewige Wesen des Menschen in der Vernunft bestände. (Ethik 132.)

In der angeführten vortrefflichen Schrift beweist Schopenhauer unwiderleglich und unumstößlich, daß der Wille, als empirischer Charakter, niemals frei ist. War die Sache auch nicht neu, so hat er doch das unbestreitbare Verdienst, die Controverse über Freiheit und Unfreiheit menschlicher Handlungen für alle Vernünftigen definitiv abgethan zu haben. Die Unfreiheit des Willens gehört fortan zu den wenigen Wahrheiten, die sich die Philosophie bis jetzt erkämpft hat. Von der transscendenten Freiheit werde ich gleich sprechen.

Sollte indessen Schopenhauer wirklich, wenigstens dieses einzige Mal, consequent bei seiner Ansicht stehen geblieben sein? Leider ist dies nicht der Fall. Auch die Nothwendigkeit der menschlichen Willensakte hat er durchlöchert; denn er ließ die transscendentale Freiheit des menschlichen Willens, von der er doch oben sagte, daß sie eine

> nicht in der Erscheinung hervortretende

sei, indem das

> Operari sequitur esse ohne Ausnahme für die Welt der Erfahrung

fest stehe, erst in zwei Fällen, dann nur in einem in die Erscheinung, als deus ex machina, treten.

> Diese Freiheit, diese Allmacht — — — kann nun auch, und zwar da, wo ihr, in ihrer vollendetsten Erscheinung, die vollkommen adäquate Kenntniß ihres eigenen Wesens aufgegangen

ist, von Neuem sich äußern, indem sie nämlich entweder auch hier, auf dem Gipfel der Besinnung und des Selbstbewußtseins, das Selbe will, was sie blind und sich selbst nicht kennend wollte, wo dann die Erkenntniß, wie im Einzelnen, so im Ganzen, für sie stets Motiv bleibt; oder aber auch umgekehrt, diese Erkenntniß wird ihr ein Quietiv, welches alles Wollen beschwichtigt und aufhebt. Dies ist die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, welche, als in Hinsicht auf den Wandel des Individuums allgemeine, nicht einzelne Willensäußerung, nicht die Entwicklung des Charakters störend modificirt, sondern entweder durch immer stärkeres Hervortreten der ganzen bisherigen Handlungsweise, oder umgekehrt, durch Aufhebung derselben, lebendig die Maxime ausspricht, welche, nach nunmehr erhaltener Erkenntniß, der Wille frei ergriffen hat. (W. a. W. u. V. I. 363.)

Dagegen heißt es 113 Seiten weiter (476):

In Wahrheit kommt die eigentliche Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, nur dem Willen als Ding an sich zu, nicht seiner Erscheinung, deren wesentliche Form überall der Satz vom Grunde, das Element der Nothwendigkeit, ist. Allein der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werden kann, ist der, wo sie Dem, was erscheint, ein Ende macht.

Also hier sagt Schopenhauer deutlich: nur in der Verneinung seiner selbst ist der Wille frei; in der ersten Stelle war er es auch in der Bejahung.

Consequent zu sein, ist die größte Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am Seltensten angetroffen.

(Kant, Kr. d. U. 122.)

Die Zerlegung des individuellen Willens in einen intelligibelen und einen empirischen Charakter ist nach meiner Philosophie unstatthaft.

Der individuelle menschliche Wille tritt mit einem ganz bestimmten Charakter in das Leben und verbleibt bis zum Tode in realer Entwicklung. Von einem Punkte der Bewegung zum andern, oder subjektiv ausgedrückt, von einer Gegenwart zur andern, bewegt sich

stille Nacht des Todes eingehen können. Nur der crasseste Despotismus kann den versuchten Selbstmord bestrafen.

> Wenn die Kriminaljustiz den Selbstmord verpönt, so ist dies kein kirchlich gültiger Grund und überdies entschieden lächerlich: denn welche Strafe kann Den abschrecken, der den Tod sucht? Bestraft man den Versuch zum Selbstmord, so ist es die Ungeschicklichkeit, durch welche er mißlang, die man bestraft.
> (Parerga II. 329.)

Dagegen stempelt der Philosoph Schopenhauer, ohne irgend einen stichhaltigen Grund, den Selbstmord überhaupt zu einer zwecklosen That. Er meint:

> Ein Lebensmüder hat nicht vom Tode Befreiung zu hoffen und kann sich nicht durch Selbstmord retten; nur mit falschem Schein lockt ihn der finstere, kühle Orcus als Hafen der Ruhe.
> (W. a. W. u. V. I. 331.)

> Der Selbstmörder verneint nur das Individuum, nicht die Species. (ib. 472.)

> Der Selbstmord ist die willkürliche Zerstörung einer einzelnen Erscheinung, bei der das Ding an sich ungestört stehen bleibt. (—)

Dies ist falsch. Wie Schopenhauer ex tripode erklärte: der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch, während uns doch jeder Leichnam deutlich zeigt, daß die ganze Idee zerstört ist, so behandelt er auch den Selbstmord. Er nimmt die Miene an, als ob er ganz genau, aus sicherster Quelle, erfahren habe, was mit einem Selbstmörder nach dem Tode vorgehe. Die Wahrheit ist, daß der Selbstmörder, als Ding an sich, im Tode vernichtet wird, wie jeder Organismus. Lebt er nicht in einem anderen Leibe fort, so ist der Tod seine absolute Vernichtung; im anderen Falle entflieht er nur mit seinem schwächsten Theile dem Leben. Er hält das Rad ein, das sonst noch eine Weile geschwungen hätte, nachdem die bewegende Kraft es verließ.

Man lese auch die Seite 474 im I. Bd. von W. a. W. u. V., wo der in der Askese gewählte Hungertod einen anderen Erfolg als der gewöhnliche Selbstmord haben soll, und man wird über die Irrfahrten eines großen Geistes erstaunen. —

Diese Voruntersuchungen zur Ethik schließe ich am besten mit einem anderen guten Gedanken Schopenhauer's:

Die Philosophie soll mittheilbare Erkenntniß, muß daher Rationalismus sein. (Parerga II. 11.)

Wir treten jetzt vor die Hauptfragen der Ethik:

1) Ist der Wille frei?
2) Was ist das Fundament der Moral?

Daß der Wille nicht frei sei, ist eine sehr alte, aber stets angefochtene Wahrheit. Christus sprach sie aus, und Paulus, Augustinus, Luther, Calvin, bekannten sich zu ihr. Die größten Denker aller Zeiten haben ihr gehuldigt, und nenne ich: Vanini, Hume, Hobbes, Spinoza, Priestley, Kant und Schopenhauer.

Wir haben nun die Stellung zu prüfen, welche die beiden letzteren Philosophen dem libero arbitrio indifferentiae gegenüber einnehmen.

Nach Kant ist die Welt ein Ganzes von Erscheinungen. Diese Erscheinungen sowohl, als ihre Verknüpfungen untereinander, bringt das denkende Subjekt, aus eigenen Mitteln, hervor (durch Raum, Zeit und Kategorien). Indessen liegt doch jeder Erscheinung ein Ding an sich zu Grunde. Kant hat sich, wie wir wissen, das Ding an sich erschlichen, indem er es an der Hand der Causalität auffand, welche doch nur auf dem Gebiete der Erscheinungen Gültigkeit haben sollte. Auf diesem erschlichenen Verhältniß der Erscheinung zu etwas, das in ihr erscheint, ist nun seine berühmte Unterscheidung des intelligibelen Charakters vom empirischen begründet, die Schopenhauer

> zum Schönsten und Tiefgedachtesten, was dieser große Geist, ja, was Menschen jemals hervorgebracht haben

rechnet und für

> die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns

hält. Vor allen Dingen liegt uns jetzt ob, zu sehen, ob sie dieses Lob verdient oder nicht.

Zunächst leidet sie an einer petitio principii aus den angeführten Gründen; denn Kant legt dem empirischen Charakter einen intelligibelen ohne Weiteres unter: ohne Beweis, den er eben, seiner Philosophie zufolge, gar nicht beizubringen im Stande war. Sehen

wir indessen hiervon ab und werden wir uns klar darüber, was *Kant* unter den beiden Charakteren versteht. Er sagt:

> Ich nenne dasjenige an einem Gegenstand der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. (Kr. d. V. 420.)

> Es muß eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen *empirischen* Charakter haben, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen, und von ihnen, als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten. — —

> Zweitens würde man ihm noch einen *intelligibeln* Charakter einräumen müssen, wodurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. (ib. 421.)

> Dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir Nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint, aber er würde doch dem *empirischen Charakter gemäß gedacht* werden müssen. (ib. 422.)

Es handelt sich also um die *bestimmte Art der Wirksamkeit* eines Subjekts der Sinnenwelt: *seine Natur*, der gemäß es immer wirken muß. Diese Natur ist sein empirischer Charakter. Als solcher ist er aber nur Erscheinung eines X, eines *unausgedehnten, zeitlosen* Dinges an sich, das, aller Nothwendigkeit enthoben, in voller Freiheit Grund der Erscheinung ist und nur dem empirischen Charakter gemäß *gedacht* werden kann.

An den *empirischen* Charakter müssen wir uns demnach halten, um den intelligibeln, gleichsam an einem kurzen Endchen, erfassen zu können; denn dieser ist unmittelbar nicht zu verkennen.

Im Beispiel vom *Lügner* (Kr. 431) heißt es:

> Man geht seinen empirischen Charakter durch bis zu den Quellen desselben, die man in der schlechten Erziehung, übler Gesellschaft, zum Theil auch in der *Bösartigkeit* eines für Beschämung

unempfindlichen Naturells aufsucht, zum Theil auf den Leichtsinn und Unbesonnenheit schiebt.

und aus anderen Stellen geht hervor, daß der empirische Charakter die Receptivität einer gegebenen Sinnlichkeit ist.

Nun sollte man nach Obigem meinen, daß der intelligible Charakter das Substrat dieser in die Erscheinung tretenden Eigenschaften, Charaktereigenthümlichkeiten, kurz, die stets gleiche Beschaffenheit des Herzens sei; denn der empirische Charakter ist nur die Erscheinung des intelligibeln und dieser ist nur die transscendentale Ursache von jenem, mithin kann zwischen beiden, wenn auch der intelligibele seinem Wesen nach nicht unmittelbar zu erkennen ist, kein absoluter Unterschied bestehen.

Trotzdem legt Kant den intelligibelen Charakter in den Kopf des Menschen.

> Der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperception, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einestheils Phänomen, anderentheils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein blos intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft; vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt.
>
> (ib. 426.)

Also ein Erkenntnißvermögen ist der transscendentale Grund der moralischen Eigenschaften eines Menschen, der bestimmten Art seines Willens, seines Begehrungsvermögens.

Hiergegen muß ich mit Entschiedenheit protestiren; nicht nur vom Standpunkte meiner Philosophie aus, sondern auch im Namen Schopenhauer's, der glänzend nachgewiesen hat, daß zum Wesen des Dinges an sich Intellekt und Selbstbewußtsein nicht nothwendig gehören, diese also niemals der transscendentale Grund einer Erscheinung sein können.

Kant fährt fort:

> Die reine Vernunft als ein bloß intelligibles Vermögen ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen. Die Causalität der Vernunft im intelligiblen Charakter entsteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinungen, so fern es Causalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen sein, und die Causalität wäre alsdann Natur, und nicht Freiheit. Also werden wir sagen können: wenn Vernunft Causalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann, so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt. (ib. 429.)

Dies ist gleichfalls falsch und entspringt aus der reinen Anschauung a priori Zeit, welche der Sinnlichkeit angehören soll. Wir wissen, daß erstens die Gegenwart die Form der Vernunft ist, und zweitens, daß, unabhängig von der idealen Zeit eines erkennenden Subjekts, das Ding an sich in realer Bewegung lebt. Wenn ich das Ding aus der Zeit heraushebe, so habe ich ihm damit in keiner Weise die reale Bewegung genommen und es zu einem einsam und bewegungslos über dem Strom der Entwicklung schwebenden Wesen gemacht. Der intelligibele Charakter kann also, man setze ihn nun in die Vernunft, oder in den Schopenhauer'schen Willen zum Leben, schlechterdings keine empirische Reihe von Wirkungen von selbst anfangen; denn jede seiner Handlungen, die eine Reihe von Wirkungen hervorbringt, ist selbst immer das Glied einer Reihe, deren Glieder durch die strengste Nothwendigkeit verkettet sind.

Sehen wir indessen auch hiervon ab und denken wir uns, der intelligibele Charakter sei frei. Wie

> könnte da wohl die Handlung desselben frei heißen, da sie im empirischen Charakter desselben (der Sinnesart) ganz genau bestimmt und nothwendig ist? (Kr. d. V. 429.)

Von zwei Möglichkeiten eine nur: entweder hat der intelligibele Charakter (die Denkungsart) ein- für allemal die Natur des empirischen Charakters (der Sinnesart) bestimmt und der empirische Charakter eines Menschen bleibt zeitlebens der selbe, ist nur der in eine Reihe einzelner Acte auseinandergezogene intelligible,

oder der Mensch nimmt in der Natur eine Ausnahmestellung ein und ist auch als Erscheinung frei, hat das liberum arbitrium.

Kant umgeht diese Alternative und spricht dem intelligibelen Charakter die Fähigkeit zu, den empirischen jederzeit zu bestimmen.

> Denn da Vernunft selbst keine Erscheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen ist, so findet in ihr, selbst in Betreff ihrer Causalität, keine Zeitfolge statt, und auf sie kann also das dynamische Gesetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln bestimmt, nicht angewandt werden. —

> In Ansehung des intelligibeln Charakters, wovon der empirische nur das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher oder Nachher, und jede Handlung ist die unmittelbare Wirkung des intelligibeln Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt . . . und diese ihre Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen, sondern auch positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen. (430.)

Und nun folgt das Beispiel vom Lügner, aus welchem klar und deutlich erhellt, daß der intelligibele Charakter den empirischen jederzeit bestimmen kann.

> Der Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen. — — —

> Die Handlung wird dem intelligibelen Charakter des Lügners beigemessen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld, mithin war die Vernunft unerachtet aller empirischen Bedingungen der That völlig frei, und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beigemessen.

Ferner (Kr. d. prac. V. 139.)

> Dem kategorischen Gebote Genüge zu leisten ist in Jedes Gewalt zu aller Zeit.

Mit anderen Worten: der Mensch ist jederzeit frei und die Nothwendigkeit seiner Handlungen ist ein Schein, wie er selbst (als Körper), die Welt, Alles nur Schein ist.

Ein anderes Resultat war nicht zu erwarten vom Standpunkte des nominell kritischen, in der That aber empirischen Idealismus. Mit den Lippen bekennt sich Kant zur Nothwendigkeit, mit dem Herzen zur Freiheit der menschlichen Handlungen. Es ist auch nicht möglich, Freiheit und Nothwendigkeit mit einer Hand in der Welt zu umspannen. Entweder nur Freiheit, oder nur Nothwendigkeit.

Kant selbst muß gestehen:

> In der Anwendung, wenn man sie (Freiheit und Nothwendigkeit) als in einer und derselben Handlung vereinigt und also diese Vereinignng selbst erklären will, thun sich doch große Schwierigkeiten hervor, die eine solche Vereinigung unthunlich zu machen scheinen. (Kr. d. pract. V. 211.)

und:

> Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeiten hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich, und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein, ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und faßlicher? (ib. 220.)

Das Problem war übrigens, von Allem abgesehen, zu Kant's Zeit noch nicht für die Lösung reif. Jeder Mensch hat einen bestimmten Wirkungskreis; der Kant's war das Gebiet des Erkenntnißvermögens, auf dem er Unsterbliches leistete. In der Moral fiel ihm nur die Aufgabe zu, sämmtliche einschläglichen Fragen zu ventiliren. Er hat es in der umfassendsten Weise gethan, aber nichts Dauerhaftes zu Wege gebracht. Einer anderen frischen Kraft (Schopenhauer) war es vorbehalten, das wahre Ding an sich zu entschleiern, welches doch allein die Quelle aller moralischen Handlungen sein kann. Kant hatte das Ding an sich in der Erkenntnißtheorie als x stehen lassen; in der Ethik dagegen, wo es in einer bestimmenden Weise berührt werden mußte, legte er es in die menschliche Vernunft, wo es offenbar nicht hingehört. Schopenhauer entschleierte es, aber, als ob seine Denkkraft sich hierbei nahezu erschöpft habe, konnte er keine makellose Ethik liefern und mußte es mir überlassen, durch die absolute Trennung des immanenten vom transscendenten Gebiete, die Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit in einer und derselben Handlung deutlich und überzeugend für Jeden zu erklären.

Nicht den Worten, wohl aber ihrem Sinne nach, ging Kant von einer reinen erkennenden und von einer unreinen sinnlichen Seele aus. Der Mensch gehört zwei Welten an: der Sinnenwelt und der intelligibelen Welt,

> in der wir schon jetzt sind, und in der unser Dasein der höchsten Vernunftbestimmung gemäß fortzusetzen, wir durch bestimmte Vorschriften angewiesen werden können.
>
> (Kr. d. prac. Vern. 226.)

Bald giebt er nun jeder Seele einen besondern Willen, bald stellt er beiden nur einen zur Verfügung, bald ist auch der Wille an sich nichts, bald ist er etwas. Folgende Stellen werden dies klarlegen.

> Eine Willkür ist bloß thierisch (arbitrium brutum), die nicht anders, als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür (arbitrium liberum), und Alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird practisch genannt. Die practische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn nicht bloß Das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von Dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden.
>
> (Kr. d. V. 599.)
>
> Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als practische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv nothwendig erkannt werden, auch subjektiv nothwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als practisch nothwendig, d. h. als Gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht

hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen, mit einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist), so sind die Handlungen, die objektiv als nothwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäß, ist Nöthigung.

(Kr. d. p. V. 33.)

Außer dem Verhältnisse, darin der Verstand zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntnisse) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, sofern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes practisch ist. Die objektive Realität eines reinen Willens, oder, welches einerlei ist, einer reinen practischen Vernunft . . . .

(ib. 162.)

Wir haben also

1) a. einen thierischen Willen,
   b. einen freien Willen;

2) nur einen Willen.

Dieser eine Wille ist

1) indifferent, da er sich bald von der reinen, bald von der unreinen Seele bestimmen läßt;

2) ist er nicht indifferent, sondern
   a. der Wille schlechthin, wenn er das Verhältniß des Verstandes zum Begehrungsvermögen ausdrückt;
   b. der reine Wille, wenn die Vernunft durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes practisch ist.

Es ist nicht möglich, einem Begriff eine größere Vieldeutigkeit zu geben, kurz, die Confusion weiter zu treiben.

Kant's Unterscheidung des intelligibelen Charakters vom empirischen verdient also nicht das Lob, das ihr Schopenhauer so reichlich spendete. Kant griff nach der Freiheit und nach der Nothwendigkeit zu gleicher Zeit, und die Folge davon war, daß er weder die eine, noch die andere erfaßte: er setzte sich zwischen zwei Stühle.

Warum nun bekannte sich Schopenhauer zu dieser Lehre? Weil sie seinem metaphysischen Hang zusagte, und weil es so angenehm war, je nach Bedarf, bald die Nothwendigkeit, bald die Freiheit in den Vordergrund stellen zu können.

Er hat indessen die Lehre Kant's nicht unangetastet gelassen, sondern sie ebenso gewaltsam umgemodelt, wie Plato's Ideenlehre. Zunächst machte er Kant's intelligibeln Charakter zum Willen, als Ding an sich, während Kant ganz unzweideutig, klar und bündig sagte, er sei die Vernunft; zweitens ließ er den empirischen Charakter ein- für allemal durch den intelligibelen bestimmt worden sein, während Kant dem intelligibelen die Fähigkeit zusprach, jederzeit sich am empirischen Charakter zu offenbaren. Schopenhauer lehrt:

> Der empirische Charakter ist, wie der ganze Mensch, als Gegenstand der Erfahrung eine bloße Erscheinung, daher an die Formen aller Erscheinung, Zeit, Raum und Kausalität, gebunden und deren Gesetzen unterworfen: hingegen ist die als Ding an sich von diesen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterschiede unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung, sein intelligibler Charakter, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem, in solcher Eigenschaft allerdings auch absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität (als einer bloßen Form der Erscheinungen) zukommt. Diese Freiheit aber ist eine transscendentale, d. h. nicht in der Erscheinung hervortretende. (Ethik 96.)

> Demnach steht für die Welt der Erfahrung das Operari sequitur esse ohne Ausnahme fest. Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt diese Beschaffenheit, kund. Jeder Mensch handelt nach dem wie er ist, und die demgemäß jedes Mal nothwendige Handlung wird, im individuellen Fall, allein durch die Motive bestimmt. Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen sein kann, muß im Esse liegen. (ib. 97.)

Es ist klar, daß Schopenhauer in seiner wichtigen Schrift: „Ueber die Freiheit des Willens", welche ohne Frage

> zum Schönsten und Tiefgedachtesten gehört, was je geschrieben worden ist,

die Lehre Kant's wesentlich verbesserte — aber seine Unterscheidung des intelligibeln vom empirischen Charakter ist doch nicht die Kant's. Die tiefe Kluft zwischen beiden Erklärungen umgeht er stets geflissentlich; nur zweimal, vom Unwillen fortgerissen, beklagt er sich ganz kurz:

> Der Wille, den Kant höchst unstatthaft, mit unverzeihlicher Verletzung alles Sprachgebrauchs, Vernunft betitelt.
> (W. a. W. u. V. I. 599.)

> Man sieht in der Kantischen Ethik, zumal in der Kritik der practischen Vernunft, stets im Hintergrunde den Gedanken schweben, daß das innere und ewige Wesen des Menschen in der Vernunft bestände. (Ethik 132.)

In der angeführten vortrefflichen Schrift beweist Schopenhauer unwiderleglich und unumstößlich, daß der Wille, als empirischer Charakter, niemals frei ist. War die Sache auch nicht neu, so hat er doch das unbestreitbare Verdienst, die Controverse über Freiheit und Unfreiheit menschlicher Handlungen für alle Vernünftigen definitiv abgethan zu haben. Die Unfreiheit des Willens gehört fortan zu den wenigen Wahrheiten, die sich die Philosophie bis jetzt erkämpft hat. Von der transscendenten Freiheit werde ich gleich sprechen.

Sollte indessen Schopenhauer wirklich, wenigstens dieses einzige Mal, consequent bei seiner Ansicht stehen geblieben sein? Leider ist dies nicht der Fall. Auch die Nothwendigkeit der menschlichen Willensakte hat er durchlöchert; denn er ließ die transscendentale Freiheit des menschlichen Willens, von der er doch oben sagte, daß sie eine

> nicht in der Erscheinung hervortretende

sei, indem das

> Operari sequitur esse ohne Ausnahme für die Welt der Erfahrung

fest stehe, erst in zwei Fällen, dann nur in einem in die Erscheinung, als deus ex machina, treten.

> Diese Freiheit, diese Allmacht — — — kann nun auch, und zwar da, wo ihr, in ihrer vollendetsten Erscheinung, die vollkommen adäquate Kenntniß ihres eigenen Wesens aufgegangen

ist, von Neuem sich äußern, indem sie nämlich entweder auch hier, auf dem Gipfel der Besinnung und des Selbstbewußtseins, das Selbe will, was sie blind und sich selbst nicht kennend wollte, wo dann die Erkenntniß, wie im Einzelnen, so im Ganzen, für sie stets Motiv bleibt; oder aber auch umgekehrt, diese Erkenntniß wird ihr ein Quietiv, welches alles Wollen beschwichtigt und aufhebt. Dies ist die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, welche, als in Hinsicht auf den Wandel des Individuums allgemeine, nicht einzelne Willensäußerung, nicht die Entwicklung des Charakters störend modificirt, sondern entweder durch immer stärkeres Hervortreten der ganzen bisherigen Handlungsweise, oder umgekehrt, durch Aufhebung derselben, lebendig die Maxime ausspricht, welche, nach nunmehr erhaltener Erkenntniß, der Wille frei ergriffen hat. (W. a. W. u. V. I. 363.)

Dagegen heißt es 113 Seiten weiter (476):

In Wahrheit kommt die eigentliche Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, nur dem Willen als Ding an sich zu, nicht seiner Erscheinung, deren wesentliche Form überall der Satz vom Grunde, das Element der Nothwendigkeit, ist. Allein der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werden kann, ist der, wo sie Dem, was erscheint, ein Ende macht.

Also hier sagt Schopenhauer deutlich: nur in der Verneinung seiner selbst ist der Wille frei; in der ersten Stelle war er es auch in der Bejahung.

Consequent zu sein, ist die größte Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am Seltensten angetroffen.

(Kant, Kr. d. U. 122.)

Die Zerlegung des individuellen Willens in einen intelligibelen und einen empirischen Charakter ist nach meiner Philosophie unstatthaft.

Der individuelle menschliche Wille tritt mit einem ganz bestimmten Charakter in das Leben und verbleibt bis zum Tode in realer Entwicklung. Von einem Punkte der Bewegung zum andern, oder subjektiv ausgedrückt, von einer Gegenwart zur andern, bewegt sich

dieser Charakter, dem ich hier Unveränderlichkeit geben will, als Einer. Jede seiner Handlungen ist das Produkt aus seiner Beschaffenheit und einem zureichenden Motiv. Was also in jeder Handlung hervortritt, ist nur Ein Charakter. Will man diesen empirisch nennen, weil man nur durch Erfahrung sein Wesen kennen lernt, so mag man es thun; aber die Annahme, daß der empirische Charakter nur der scheinbar in der Zeit auseinandergezogene zeitlose intelligibele sei, muß ich als absurd verwerfen; denn sie hätte nur dann einen Sinn, wenn die Zeit wirklich eine reine Anschauung a priori wäre, was ich genügend widerlegt zu haben glaube. Ist dagegen das Ding an sich in realer Entwicklung begriffen und die Zeit nur diejenige ideale Form, welche uns gegeben wurde, um die reale Succession verfolgen und erkennen zu können, so hat die subtile Unterscheidung alle Bedeutung verloren, und es darf nur von Einem Charakter gesprochen werden, den man nennen mag wie man will.

Was nun die transscendentale Freiheit betrifft, welche Schopenhauer in seiner schönen Schrift: „Ueber die Freiheit des Willens" in das Esse gelegt und dem Operari abgesprochen hat, so habe ich sie auch aus dem Esse nehmen müssen. Ich kenne weder einen wunderbaren Occasionalismus, noch eine hochwichtige furchtbare Todesstunde, in der sich die Palingenesie des Menschen vorbereitet

> nebst allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von dem an unwiderruflich bestimmt ist.

In der Zeugungsstunde allein wird der Charakter des Menschen bestimmt, und zwar mit Nothwendigkeit. Es treten zwei ganz bestimmte Menschen zusammen und zeugen einen ganz bestimmten dritten, welcher aufzufassen ist als ein verjüngtes altes Wesen (Glied einer Entwicklungsreihe). Dieses neue Individuum entwickelt sich nun nach den Worten des Dichters:

> Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
> Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
> Bist alsobald und fort und fort gediehen,
> Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
> So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
> So sagten schon Sibyllen, so Propheten;

Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

(Goethe.)

Jedes Wesen hat demnach eine Beschaffenheit (ein Esse), die es sich nicht mit Freiheit hat wählen können. Aber jedes Sein giebt Anweisung auf ein anderes, und so kommen wir schließlich zum reinen Sein einer transscendenten Einheit, der wir, ehe sie zerfiel, Freiheit zusprechen müssen, welche wir jedoch nicht begreifen können, so wenig wie die absolute Ruhe. Insofern aber Alles was ist, ursprünglich war in dieser einfachen Einheit, hat Alles sich auch sein Esse mit Freiheit gewählt, und jeder Mensch ist deshalb verantwortlich für seine Thaten, trotz seinem bestimmten Charakter, aus dem die Handlungen mit Nothwendigkeit fließen.

Dies ist die einzig mögliche, durchaus richtige und so lange vergeblich gesuchte Lösung eines der schwierigsten Probleme der Philosophie, nämlich des Zusammenbestehens von Freiheit und Nothwendigkeit in einer und derselben Handlung.

Kant gab dem Menschen Freiheit zu jeder Zeit, Schopenhauer (von dessen Inconsequenz ich absehe) Freiheit in der Todesstunde, und ich nahm ihm alle und jede Freiheit, die echte Freiheit auf das transscendente Gebiet verweisend, welches untergegangen ist und der klaren Welt der Vielheit, der Bewegung und der ausnahmslosen Nothwendigkeit Platz machte: der Quelle aller unserer Erkenntnisse und aller Wahrheit.

Ehe wir zum Fundament der Moral übergehen können, haben wir die Unveränderlichkeit des Willens zu prüfen.

Die schönste Blüthe oder besser: die edelste Frucht der Schopenhauer'schen Philosophie ist die Verneinung des Willens zum Leben. Man wird immer mehr erkennen, daß erst auf Grund dieser Lehre ernstlich davon die Rede sein kann, die Philosophie an die Stelle der Religion treten, sie bis in die untersten Schichten des Volkes eindringen zu lassen. Was hat die Philosophie vor Schopenhauer dem nach Erlösung laut rufenden Herzen des Menschen geboten? Entweder erbärmliche Hirngespinnste über Gott, Unsterblichkeit der Seele, Substanz, Accidenzien, kurz einen Stein; oder sorgfältige, sehr scharfsinnige, durchaus nothwendige Untersuchungen

des Erkenntnißvermögens. Aber was fragt der Mensch in Momenten des Erstaunens über sich selbst, wann die Besinnung die Oberhand gewinnt und eine leise traurige Stimme in ihm spricht:

Ich leb' — und weiß nicht wie lang;
Ich sterb' — und weiß nicht wann;
Ich fahr' — und weiß nicht wohin;

nach den subjektiven Formen, Raum und Zeit, nach dem Causalitätsgesetz und der Synthesis eines Mannigfaltigen der Anschauung? Das Herz will etwas haben, woran es sich anklammern kann, einen unerschütterlichen Grund im Sturm des Lebens, Brod und wieder Brod für seinen Hunger. Weil das Christenthum diesen Hunger stillte, mußte die griechische Philosophie, im Kampf mit ihm, unterliegen, und weil das Christenthum einen unerschütterlichen Grund gab, wann Alles wankte und zitterte, während die Philosophie der Schauplatz unfruchtbaren Gezänkes und wüthenden Kampfes war, warfen sich oft die hervorragendsten Geister, flügellahm und matt, in die Arme der Kirche. Aber man kann jetzt nicht mehr glauben, und weil man nicht mehr glauben kann, wirft man mit den Wundern und Mysterien der Religion ihren unzerstörbaren Kern fort: die Heilswahrheit. Gänzlicher Indifferentismus bemächtigt sich der Gemüther, welchen Kant sehr treffend „die Mutter des Chaos und der Nacht" genannt hat. Diesen unzerstörbaren Kern der christlichen Religion hat nun Schopenhauer mit starker Hand ergriffen und in den Tempel der Wissenschaft, als heiliges Feuer, gebracht, welches als neues Licht für die Menschheit hervorbrechen und sich über alle Länder ausbreiten wird, denn es ist so beschaffen, daß es Einzelne und Massen begeistern und ihre Herzen in helle Flammen versetzen kann.

> Dann wird die Religion ihren Beruf erfüllt und ihre Bahn durchlaufen haben: sie kann dann das bis zur Mündigkeit geleitete Geschlecht entlassen, selbst aber in Frieden dahinscheiden. Dies wird die Euthanasie der Religion sein. (Parerga II. 361.)

Aber die Verneinung des Willens zum Leben, diese herrlichste Frucht der Philosophie Schopenhauer's, muß erst vor ihm selbst in Sicherheit gebracht werden, denn er greift sein Kind beständig an und bedroht sein Leben.

Was sich der Verneinung des Willens zum Leben zuerst entgegenwirft, ist die geleugnete Individualität.

Wenn die Individualität nur ein Schein ist, wenn sie mit dem erkennenden Subjekt steht und fällt, so liegt der Schwerpunkt des menschlichen Wesens in der Species, in der Schopenhauer'schen Objectivation oder Idee Mensch (vom Einen ungetheilten Willen will ich ganz absehen); folglich kann das Individuum nicht anders erlöst werden als durch die Species, d. h. nicht anders, als durch den Willen sämmtlicher Menschen, da

die Gattung ihr Dasein wieder nur in den Individuen hat,

oder mit anderen Worten: das Individuum, das nur noch den einen Wunsch hat: ausgestoßen zu sein für immer aus der Reihe der Lebendigen, muß warten, bis es allen Menschen beliebt, den gleichen Wunsch zu haben. Eine Philosophie, welche Dieses lehrt, kann nie die christliche Religion ersetzen, welche den Einzelnen jederzeit aus der Masse heraushebt und ihn erquickt und labt mit der Hoffnung auf individuelle Befreiung.

Ich habe gewiß nicht nöthig, das Grundfalsche der Sache nochmals nachzuweisen. Die reale Individualität ist so gewiß, wie irgend ein Lehrsatz der Mathematik.

Auch kann man, auf Grund einer anderen Erklärung Schopenhauer's, sagen: Wenn in jedem Individuum der Eine untheilbare Wille ganz enthalten ist, so müßte, wenn ein Mensch sich wirklich freiwillig verneint, die ganze Welt untergehen. Aber obgleich schon Mancher seinen Willen verneint hat, steht die Welt noch immer fest und sicher.

Der zweite Grundirrthum, welcher die Verneinung des Willens illusorisch macht, ist die geleugnete reale Entwicklung.

Liegt das innerste Wesen des Individuums bewegungslos, zeitlos, hinter seiner Erscheinung, so ist die Erlösung schlechterdings unmöglich. Die Verneinung kann nur auf die Bejahung folgen. Der Zustand des sich bejahenden Willens kann nicht zugleich mit dem Zustand des sich verneinenden Willens sein. Der Mystiker sagt: „Wenn das Licht herein soll, muß erst die Finsterniß hinaus.“ Setzt man das Vorher und Nachher bei Seite, so bringt man das Individuum in zwei entgegengesetzte Zustände in einer Gegenwart, was kein menschliches Gehirn denken kann. Hier, bei dieser wichtigen

3) der Zeit,
4) der Materie (Substanz)

beruht, habe ich ausführlich in meinem Werke behandelt, und verweise ich darauf. Es ist das Formal-Schöne und der unerschütterliche apriorische Grund, von wo aus das Subjekt bestimmt, was schön ist, was nicht. Wie das Subjekt im Allgemeinen Nichts außer sich anerkennt, was keinen Eindruck auf seine Sinne macht, was es also seinen Formen gemäß weder gestalten, noch denken kann, so erkennt es auch nichts in der Natur als schön an, dem nicht erst von ihm die Schönheit zugesprochen worden ist.

Die Fähigkeit des Menschen, dem Formal-Schönen gemäß zu urtheilen, ist der Schönheitssinn. Jeder Mensch hat ihn, wie Jeder Urtheilskraft, Jeder Vernunft hat. Aber wie sehr viele Menschen nur sehr kurze mentale Verbindungen zu Wege bringen und ihren Gesichtskreis nur wenig erweitern können, während Einige die ganze Natur und ihren Zusammenhang mit ihrem Geiste gleichsam umschließen, so ist auch der Schönheitssinn in Vielen nur als Keim, in Anderen voll entwickelt vorhanden. Der gesetzgebende Schönheitssinn kann erworben werden, weil er als Keim Allen angeboren ist und deshalb bloß Pflege und Ausbildung verlangt. Man betrachte nur die kunstsinnigen Italiener und Franzosen, die ihren Geist täglich in einem Meer von Schönheit, resp. von Grazie, baden können.

Den Einen kann eine flache Seeküste, den Anderen eine andalusische Landschaft, einen Dritten der Bosporus individuell am meisten ansprechen. Weil dies der Fall ist, meinte Kant, aesthetische Urtheile enthielten so wenig Nothwendigkeit in sich, wie Geschmacksurtheile. Dies ist aber ein ganz einseitiger Standpunkt. In Sachen der Schönheit kann nur der mit entwickeltem Schönheitssinn Begabte Richter sein, und da die Urtheile solcher Richter nach Gesetzen gesprochen werden, welche apriorischen Grund in uns haben, so sind sie verbindlich für Alle. Es ist durchaus gleichgültig, ob der Eine oder der Andere dagegen protestirt und sich auf seine Persönlichkeit steift, die nicht zustimmen könne. Er bilde erst seinen Schönheitssinn aus, dann wollen wir ihm Stimmrecht geben.

Entspricht ein Gegenstand der Natur oder der Kunst allen Gestaltungen des Formal-Schönen, so ist er vollendet schön. Man

prüfe z. B. Goethe's Iphigenie unter den Bedingungen des Subjektiv-Schönen, das bei einer Dichtung in Betracht kommt, also des Schönen der Causalität, der Zeit und der Substanz, immer ist sie makellos. Oder man blicke auf den Golf von Neapel, etwa von Camaldoli oder San Martino aus, und prüfe nach dem Formal-Schönen des Raums und der Materie, und wer würde an den Farben, an den Linien der Küste, am Duft der Ferne, an der Gestalt der Pinien im Vordergrund, kurz an irgend etwas auch das Geringste ändern wollen? Nicht der Schönheitssinn des genialsten Malers würde hier etwas fortnehmen, dort etwas hinzusetzen wollen.

Die vollendet schönen Natur- und Kunstwerke sind sehr, sehr selten; dagegen entsprechen viele einer oder zwei Arten des Formal-Schönen. Ein Drama kann allen Gesetzen des Subjektiv-Schönen der Zeit und Substanz entsprechen, aber in Hinsicht auf das Schöne der Causalität ganz verfehlt sein.

Schopenhauer hat die Nothwendigkeit des Subjektiv-Schönen gefühlt, da seinem feinen Kopfe nicht so leicht etwas entging, aber er versuchte vergeblich, der Sache auf den Grund zu kommen und versank (wie leider so oft!) im Mysticismus. Er sagt:

> Woran soll der Künstler ihr (der Natur) gelungenes und nachzuahmendes Werk erkennen und es unter den mißlungenen herausfinden; wenn er nicht vor der Erfahrung das Schöne anticipirt? Hat überdies auch jemals die Natur einen in allen Theilen vollkommen schönen Menschen hervorgebracht? — — — Rein a posteriori und aus bloßer Erfahrung ist gar keine Erkenntniß des Schönen möglich: sie ist immer, wenigstens zum Theil, a priori, wiewohl von ganz anderer Art, als die uns a priori bewußten Gestaltungen des Satzes vom Grunde.
>
> (W. a. W. u. V. I. 261.)
>
> Daß wir Alle die menschliche Schönheit erkennen, wenn wir sie sehen, im echten Künstler aber dies mit solcher Klarheit geschieht, daß er sie zeigt, wie er sie nie gesehen hat, und die Natur in seiner Darstellung übertrifft; dies ist nur dadurch möglich, daß der Wille, dessen adäquate Objektivation, auf ihrer höchsten Stufe, hier beurtheilt und gefunden werden soll, ja wir selbst sind. (ib. 262.)

Hieran knüpfte er eine ganz falsche Erklärung des Ideals.

> Diese Anticipation ist das Ideal: es ist die Idee, sofern sie, wenigstens zur Hälfte, a priori erkannt ist und, indem sie als solche dem a posteriori, durch die Natur Gegebenen ergänzend entgegenkommt, für die Kunst practisch wird.

Das Ideal erzeugt der Künstler in anderer Weise. Er vergleicht die lebenden ähnlichen Individuen, erfaßt das Charakteristische, scheidet das Unwesentliche und Zufällige aus und verbindet das gefundene Wesentliche. Das so entstandene Einzelwesen taucht er dann in das Subjektiv-Schöne, und es erhebt sich aus diesem Bade, wie die schaumgeborene Göttin, verklärt und in idealer Schönheit. Die griechischen Künstler hätten ihre idealen, für alle Zeiten mustergültigen Bildwerke nicht hervorbringen können, wenn sie nicht in ihrem Volke gute Modelle gefunden hätten und es gilt allerdings, was Kant gesagt hat:

> Ganz anders verhält es sich mit denen Geschöpfen (Idealen) der Einbildungskraft, darüber sich Niemand erklären und einen verständlichen Begriff geben kann, gleichsam Monogrammen, die nur einzelne, ob zwar nach keiner angeblichen Regel bestimmte Züge sind, welche mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung, als ein bestimmtes Bild ausmachen. (Kr. d. Vern. 442.)

> Die Einbildungskraft läßt ein Bild gleichsam auf das andere fallen und weiß, durch die Congruenz der mehreren von derselben Art, ein mittleres herauszubekommen, welches Allen zum gemeinschaftlichen Maße dient. — — — Die Einbildungskraft thut dies durch einen dynamischen Effekt, der aus der vielfältigen Auffassung solcher Gestalten auf das Organ des inneren Sinns entspringt. (Kr. d. Urtheilsk. 80.)

Hier möge auch folgende Schwierigkeit zur Sprache kommen. Schon Kant hatte richtig bemerkt, daß ein Neger nothwendig eine andere Normalidee der Schönheit der Gestalt haben müsse, als ein Weißer, der Chinese eine andere, als der Europäer (Kr. d. Urth. 80) und Schopenhauer sagte:

> Die Quelle alles Wohlgefallens ist die Homogeneität: schon dem Schönheitssinn ist die eigene Species, und in dieser wieder die eigene Rasse, unbedenklich die Schönste. (Parerga II. 492.)

Dies steht fest. Aber es beweist Nichts gegen das Subjektiv-Schöne. Sollte je ein schwarzer Phidias in Africa geboren werden, so wird er Gestalten, die den Negertypus tragen, erschaffen; jedoch nicht anders können, als, innerhalb dieser Grenzen, ganz nach den für alle Menschen gültigen subjektiven Schönheitsgesetzen zu bilden. Er wird die volle Wade, die knappe, kräftige Rundung des Leibes, die gewölbte Brust, das ovale Gesicht, die regelmäßigen Züge, nicht eine flache Wade, magere oder aufgedunsene Glieder, ein Vollmondsgesicht u. s. w. bilden.

Wie mächtig überhaupt das Subjektiv-Schöne des Raumes, besonders die Symmetrie, die Plastik beherrscht, beweist mehr als alles Andere der Umstand, daß es keinem griechischen Künstler eingefallen ist, eine Amazone mit nur einer Brust zu bilden, obgleich jeder Grieche glaubte (ob mit Recht oder Unrecht, lasse ich dahingestellt) daß den Amazonen, behufs leichterer Handhabung der Waffen, eine Brust zerstört würde. Man denke sich eine Amazone mit einer Brust nnd der aesthetische Genuß wird wesentlich beeinträchtigt sein.

Schopenhauer wurde also mystisch, als er das Subjektiv-Schöne, das er aus der Ferne sah, erklären wollte. Es ist übrigens sonderbar, daß er nicht bis zu demselben gelangt ist, denn seine Aesthetik enthält treffende schöne Gedanken in Menge, welche zur Sache gehören. Ich wähle die folgenden aus:

> Wir sehen im guten antiken Baustil jeglichen Theil, sei es nun Pfeiler, Säule, Bogen, Gebälk oder Thüre, Fenster, Treppe, Balcon, seinen Zweck auf die geradeste und einfachste Weise erreichen, ihn dabei unverhohlen und naiv an den Tag legend.
> (W. a. W. u. V. II. 472.)

> Die Grazie besteht darin, daß jede Bewegung und Stellung auf die leichteste, angemessenste und bequemste Art ausgeführt werde und sonach der rein entsprechende Ausdruck ihrer Absicht, oder des Willensaktes sei, ohne Ueberflüssiges, was als Zweckwidriges, bedeutungsloses Handtieren, ohne Ermangelndes, was als hölzerne Steifheit sich darstellt. (ib. II. 264).

Mangel an Einheit in den Charakteren, Widerspruch derselben

gegen sich selbst, oder gegen das Wesen der Menschheit überhaupt, wie auch Unmöglichkeit, oder ihr nahekommende Unwahrscheinlichkeit in den Begebenheiten, sei es auch nur in Nebenumständen, beleidigen in der Poesie ebenso sehr, wie verzeichnete Figuren, oder falsche Perspektive, oder fehlerhafte Beleuchtung in der Malerei.
(ib. I. 297.)

Menschliche Schönheit drückt sich aus durch die Form: und diese liegt im Raum allein ꝛc. (ib. 263.)

Der Rhythmus ist in der Zeit, was im Raume die Symmetrie ist. (ib. II. 516.)

Das Metrum, oder Zeitmaß, hat, als bloßer Rhythmus, sein Wesen allein in der Zeit, welche eine reine Anschauung a priori ist, gehört also, mit Kant zu reden, bloß der reinen Sinnlichkeit an. (ib. 486.)

Ein ganz besonderes Hülfsmittel der Poesie sind Rhythmus und Reim. (ib. I. 287.)

Die Melodie besteht aus zwei Elementen, einem rhythmischen und einem harmonischen. Beiden liegen reine arithmetische Verhältnisse, also die der Zeit zu Grunde: dem einen die relative Dauer der Töne, dem anderen die relative Schnelligkeit ihrer Vibrationen. (ib. II. 516.)

Die Farben erregen unmittelbar ein lebhaftes Ergötzen, welches, wenn sie transparent sind, den höchsten Grad erreicht.
(ib. I. 235.)

Gemaltes Obst ist zulässig, da es als weitere Entwicklung der Blume und durch Form und Farbe als ein schönes Naturprodukt sich darbietet. (ib. I. 245).

Der Malerei kommt noch eine für sich gehende Schönheit zu, welche hervorgebracht wird durch die bloße Harmonie der Farben, das Wohlgefällige der Gruppirung, die günstige Vertheilung des Lichts und Schattens und den Ton des ganzen Bildes. Diese ihr beigegebene, untergeordnete Art der Schönheit befördert den Zustand des reinen Erkennens und ist in der Malerei Das, was in der Poesie die Diktion, das Metrum und der Reim ist. (ib. II. 480.)

Es finden sich bei allen Völkern, zu allen Zeiten, für Roth, Grün, Orange, Blau, Gelb, Violett, besondere Namen, welche überall verstanden werden, als die nämlichen, ganz bestimmten Farben bezeichnend; obschon diese in der Natur höchst selten rein und vollkommen vorkommen: sie müssen daher gewissermaßen a priori erkannt sein, auf analoge Weise, wie die regelmäßigen geometrischen Figuren. — — Jeder muß also eine Norm, ein Ideal, eine Epicurische Anticipation der gelben und jeder Farbe, unabhängig von der Erfahrung, in sich tragen, mit welcher er jede wirkliche Farbe vergleicht.

(Ueber das Sehn 33.)

Mit diesen vortrefflichen Stellen vergleiche man nun die folgenden:

Causalität ist Gestaltung des Satzes vom Grunde: Erkenntniß der Idee hingegen schließt wesentlich den Inhalt jenes Satzes aus. (W. a. W. u. V. I. 251.)

Für die Architektur sind die Ideen der untersten Naturstufen, also Schwere, Starrheit, Cohäsion, das eigentliche Thema; nicht aber, wie man bisher annahm, bloß die regelmäßige Form, Proportion und Symmetrie, als welche ein rein Geometrisches, Eigenschaften des Raumes, nicht Ideen sind, und daher nicht das Thema einer schönen Kunst sein können.

(W. a. W. u. V. II. 470.)

und man wird wieder nicht sonderbar finden, daß Schopenhauer das Subjektiv-Schöne nicht bestimmen konnte. Es sind immer und immer wieder dieselben alten Fehler aus der Erkenntnißtheorie die sich ihm entgegenwarfen und ihn auf falsche Bahnen drängten.

Ich habe oben gesagt: schön sei nur, was den formalen Bedingungen des Subjektiv-Schönen entspreche. Hieraus ergiebt sich, daß dem Ding an sich, unabhängig von unserer Wahrnehmung, Schönheit als solche nicht beigelegt werden darf. Nur ein Objekt kann schön sein, d. h. der in die subjektiven Formen eingegangene Wille. Dies darf jedoch nicht mißverstanden und etwa dahin ausgelegt werden, daß das Subjekt aus eigenen Mitteln die Schönheit im Objekt producire. Hierdurch würde der empirische Idealismus — diese absurdeste, aber für die Entwicklung der menschlichen

gegen sich selbst, oder gegen das Wesen der Menschheit überhaupt, wie auch Unmöglichkeit, oder ihr nahekommende Unwahrscheinlichkeit in den Begebenheiten, sei es auch nur in Nebenumständen, beleidigen in der Poesie ebenso sehr, wie verzeichnete Figuren, oder falsche Perspektive, oder fehlerhafte Beleuchtung in der Malerei. (ib. I. 297.)

Menschliche Schönheit drückt sich aus durch die Form: und diese liegt im Raum allein ꝛc. (ib. 263.)

Der Rhythmus ist in der Zeit, was im Raume die Symmetrie ist. (ib. II. 516.)

Das Metrum, oder Zeitmaß, hat, als bloßer Rhythmus, sein Wesen allein in der Zeit, welche eine reine Anschauung a priori ist, gehört also, mit Kant zu reden, bloß der reinen Sinnlichkeit an. (ib. 486.)

Ein ganz besonderes Hülfsmittel der Poesie sind Rhythmus und Reim. (ib. I. 287.)

Die Melodie besteht aus zwei Elementen, einem rhythmischen und einem harmonischen. Beiden liegen reine arithmetische Verhältnisse, also die der Zeit zu Grunde: dem einen die relative Dauer der Töne, dem anderen die relative Schnelligkeit ihrer Vibrationen. (ib. II. 516.)

Die Farben erregen unmittelbar ein lebhaftes Ergötzen, welches, wenn sie transparent sind, den höchsten Grad erreicht. (ib. I. 235.)

Gemaltes Obst ist zulässig, da es als weitere Entwicklung der Blume und durch Form und Farbe als ein schönes Naturprodukt sich darbietet. (ib. I. 245).

Der Malerei kommt noch eine für sich gehende Schönheit zu, welche hervorgebracht wird durch die bloße Harmonie der Farben, das Wohlgefällige der Gruppirung, die günstige Vertheilung des Lichts und Schattens und den Ton des ganzen Bildes. Diese ihr beigegebene, untergeordnete Art der Schönheit befördert den Zustand des reinen Erkennens und ist in der Malerei Das, was in der Poesie die Diktion, das Metrum und der Reim ist. (ib. II. 480.)

Es finden sich bei allen Völkern, zu allen Zeiten, für Roth, Grün, Orange, Blau, Gelb, Violett, besondere Namen, welche überall verstanden werden, als die nämlichen, ganz bestimmten Farben bezeichnend; obschon diese in der Natur höchst selten rein und vollkommen vorkommen: sie müssen daher gewissermaßen a priori erkannt sein, auf analoge Weise, wie die regelmäßigen geometrischen Figuren. — — Jeder muß also eine Norm, ein Ideal, eine Epicurische Anticipation der gelben und jeder Farbe, unabhängig von der Erfahrung, in sich tragen, mit welcher er jede wirkliche Farbe vergleicht.

(Ueber das Sehn 33.)

Mit diesen vortrefflichen Stellen vergleiche man nun die folgenden:

Causalität ist Gestaltung des Satzes vom Grunde: Erkenntniß der Idee hingegen schließt wesentlich den Inhalt jenes Satzes aus. (W. a. W. u. V. I. 251.)

Für die Architektur sind die Ideen der untersten Naturstufen, also Schwere, Starrheit, Cohäsion, das eigentliche Thema; nicht aber, wie man bisher annahm, bloß die regelmäßige Form, Proportion und Symmetrie, als welche ein rein Geometrisches, Eigenschaften des Raumes, nicht Ideen sind, und daher nicht das Thema einer schönen Kunst sein können.

(W. a. W. u. V. II. 470.)

und man wird wieder nicht sonderbar finden, daß Schopenhauer das Subjektiv-Schöne nicht bestimmen konnte. Es sind immer und immer wieder dieselben alten Fehler aus der Erkenntnißtheorie die sich ihm entgegenwarfen und ihn auf falsche Bahnen drängten.

Ich habe oben gesagt: schön sei nur, was den formalen Bedingungen des Subjektiv-Schönen entspreche. Hieraus ergiebt sich, daß dem Ding an sich, unabhängig von unserer Wahrnehmung, Schönheit als solche nicht beigelegt werden darf. Nur ein Objekt kann schön sein, d. h. der in die subjektiven Formen eingegangene Wille. Dies darf jedoch nicht mißverstanden und etwa dahin ausgelegt werden, daß das Subjekt aus eigenen Mitteln die Schönheit im Objekt producire. Hierdurch würde der empirische Idealismus — diese absurdeste, aber für die Entwicklung der menschlichen

Erkenntniß allerwichtigste und bedeutendste philosophische Richtung — in die Aesthetik getragen werden. Wir erinnern uns, daß nur durch die Materie das Objekt sich vom Dinge an sich unterscheidet. Die subjektive Form Materie drückt zwar ganz genau die Qualitäten des Dinges an sich aus, aber auf eine ganz eigenthümliche Weise: das Wesen des Willens ist von dem der Materie toto genere verschieden. Deshalb kann ich nicht sagen, der Wille ist blau, roth, schwer, leicht, glatt, rauh, aber ich muß geradezu sagen: im Wesen des Willens liegt Das, was so auf das Subjekt wirkt, daß es das Objekt blau, roth, schwer, leicht, glatt, rauh wahrnimmt. In ganz derselben Weise ist die objektive Schönheit zu erklären. Nicht das im schönen Objekt Erscheinende, der Wille, ist schön, aber im Wesen des Willens liegt Das, was das Subjekt im Objekt schön nennt. Dies ist das leicht faßliche, klare Ergebniß des echten transscendentalen Idealismus, auf die Aesthetik angewandt.

Warum wir trotzdem von einer schönen Seele sprechen dürfen, habe ich in meiner Aesthetik erklärt. Wir nennen eine Seele schön wegen ihrer gleichmäßigen Bewegung, wegen des harmonischen Verhältnisses, in dem ihr Wille zum Intellekt steht. Sie ist eine maßvolle, taktvolle Seele. Sie hat keine absolut gleichmäßige, aber eine überwiegend gleichmäßige Bewegung, denn erstere ist nicht möglich. Die schöne Seele ist der Erschlaffung sowohl, als der leidenschaftlichen Erregung fähig, aber sie wird stets bald das Gleichgewicht wieder finden, den Punkt, wo Wille und Intellekt in die harmonische Bewegung übergehen, welche weder von der Erde ab, noch nach ihrem Schlamm gerichtet ist.

Schopenhauer sagt:

> Während Einige durch ihr Herz, Andere durch ihren Kopf excelliren, giebt es noch Andere, deren Vorzug bloß in einer gewissen Harmonie und Einheit des ganzen Wesens liegt, welche daraus entsteht, daß bei ihnen Herz und Kopf einander so überaus angemessen sind, daß sie sich wechselseitig unterstützen und hervorheben. (W. a. W. u. V. II. 601.)

Schiller charakterisirt die schöne Seele wie folgt:

> Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grade versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entschei-

dungen desselben in Widerspruch zu stehen. — In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung, harmoniren, und Grazie ist der Ausdruck der Erscheinung. (Ueber Anmuth und Würde.)

Diese schöne Seele wird nun auch, durch die Augen und Gesichtszüge, in die äußere Form hereinscheinen und selbst das häßlichste Gesicht in einer Weise verklären, daß man nur die Seele sieht, nur sie, nicht die mangelhafte Form, an der sie sich offenbaren muß.

Die Kunst ist die verklärte Spiegelung der Natur. Da nun die Natur nicht lauter schöne Objekte aufweist — ob diese gleich alle aesthetisch betrachtet werden können — so ist schon hieraus ersichtlich, daß die Kunst nach zwei Richtungen auseinander treten muß. Geht sie nur darauf aus, schöne Objekte und die Regungen der schönen Seele wiederzugeben, so ist sie die ideale Kunst. Spiegelt sie dagegen vorzugsweise die hervorstehenden Eigenthümlichkeiten, die charakteristischen Merkmale der Individuen, so ist sie die realistische Kunst, die neben der idealen mit gleichem Rechte steht, und zwar keinen Zoll höher, keinen Zoll tiefer; denn wenn die letztere auch das Subjekt wesentlich glücklicher und ruhiger stimmt als die andere, so offenbart dagegen die realistische Kunst das wahre Wesen des Willens, seine unersättliche Habsucht, seinen namenlosen Jammer, sein Hangen und Bangen, seinen trotzigen Uebermuth und sein erbärmliches Verzagen, seine Verrücktheit und Ueberschwänglichkeit u. s. w. und der Mensch spricht erschrocken wie Hamlet's Mutter:

Thou turn'st mine eyes into my very soul;
And there I see such black and grained spots,
As will not leave their tinct.
(Du kehrst die Augen recht in's Innre mir,
Da seh' ich Flecke, tief und schwarz gefärbt,
Die nicht von Farbe lassen.)

Beide Kunstgattungen ziehen den Menschen auf das ethische Gebiet hinüber, die eine durch Klarlegung seines Wesens, die andere durch Erzeugung des Wunsches: immer so glücklich, selig und ruhig sein zu können, für dessen Erfüllung nur die Ethik das Mittel angeben kann. Und hierin liegt die hohe Bedeutsamkeit der Kunst überhaupt, ihr inniger Zusammenhang mit der Moral.

Nur **eine** Forderung muß der Aesthetiker an die realistische Kunst stellen, die nämlich: daß ihre Werke in die reinigende Fluth des Subjektiv-Schönen untergetaucht werden. Sie muß das Charakteristische **idealisiren**. Sonst ist sie keine Kunst mehr, und jeder Feinfühlende wird weit lieber das reale Leben unmittelbar beobachten, als seine Zeit vor unfläthigen, bedeutungslosen, wenn auch fleißig ausgearbeiteten Werken verirrter Künstler verlieren.

Wir wenden uns jetzt zum **Erhabenen** und **Komischen**.

In Betreff des Erhabenen habe ich zuerst von **Kant** zu reden. **Kant** warf einen sehr klaren Blick in das Wesen des Erhabenen und hat nicht nur dessen zwei Arten richtig erkannt, sondern hat es auch richtig auf das **Subjekt eingeschränkt**. Nach ihm empfindet der Mensch das Gefühl des Erhabenen, wenn er sich entweder von der Größe eines Objekts zu Nichts verkleinert fühlt, oder sich vor der Macht einer Naturerscheinung fürchtet, diesen Zustand der Demüthigung aber überwindet, sich gleichsam über sich selbst erhebt und in die freie objektive Contemplation eintritt.

Hierauf gründet **Kant** seine Eintheilung des Erhabenen in

1) das Mathematisch-Erhabene,
2) das Dynamisch-Erhabene.

Zugleich bemerkt er, daß wir uns unrichtig ausdrücken:

> Wenn wir irgend einen Gegenstand der Natur erhaben nennen, ob wir zwar ganz richtig sehr viele derselben **schön** nennen können. (Kr. d. U. 94.)

> Die wahre Erhabenheit muß nur im Gemüth des Urtheilenden, nicht im Naturobjekte, dessen Beurtheilung diese Stimmung desselben veranlasst, gesucht werden. (ib. 106.)

Schopenhauer adoptirt die Eintheilung und legt auch das Erhabene nur in's Subjekt, aber er spricht den Objekten, welche das Subjekt erhaben stimmen, **Schönheit** zu, was nicht ganz richtig ist. Er sagt:

> Was das Gefühl des Erhabenen von dem des Schönen unterscheidet, ist dieses: Beim Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen; hingegen beim Erhabenen ist jener Zustand des reinen Erkennens allererst gewonnen durch ein bewußtes und gewaltsames Losreißen von den als ungünstig er-

> kannten Beziehungen desselben Objekts zum Willen, durch ein freies, von Bewußtsein begleitetes Erheben über den Willen und die auf ihn sich beziehende Erkenntniß. (W. a. W. u. V. I. 238.)
>
> Im Objekte sind Beide nicht wesentlich unterschieden: denn in jedem Falle ist das Objekt der aesthetischen Betrachtung nicht das einzelne Ding, sondern die in demselben zur Offenbarung strebende Idee. (ib. 246.)

Hiernach ist, wie ich oben sagte, das Objekt, welches uns in den erhabenen Zustand versetzt, jedesmal schön, weil Alles, was willenlos erkannt wird, schön ist. Dies bedarf der Einschränkung dahin, daß ein Objekt, welches mich erhaben stimmt, schön sein kann, aber nicht schön sein muß.

Es ist sehr gleichgültig, durch welche Hülfsmittel der Mensch sich über sich selbst erhebt; die Hauptsache bleibt: daß er erhaben gestimmt wird. Kant sowohl, als Schopenhauer, gingen 'entschieden zu weit, als sie die Möglichkeit der Erhebung an einen ganz bestimmten Gedankengang knüpften. Sie bedachten nicht, daß dies ja die Kenntniß ihrer Werke voraussetzen würde, während doch Viele das Erhabene in sich empfinden, ohne je auch nur den Namen Kant oder Schopenhauer gehört zu haben. So sagt Kant in Betreff des Mathematisch-Erhabenen:

> Diejenige Größe eines Naturobjekts, an welcher die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, führt den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat (welches ihr und zugleich unserem Vermögen zu denken zum Grunde liegt), welches über allen Maßstab der Sinne groß ist. (Kr. d. U. 106.)

und läßt das gedemüthigte Subjekt sich an den „Ideen der Vernunft" erheben. Schopenhauer dagegen schreibt die Erhebung dem unmittelbaren Bewußtsein zu,

> daß alle Welten ja nur in unserer Vorstellung da sind, nur als Modifikation des ewigen Subjekts des reinen Erkennens, als welches wir uns finden, sobald wir die Individualität vergessen, und welches der nothwendige, der bedingende Träger aller Welten und aller Zeiten ist. (W. a. W. u. V. I. 242.)

In Betreff des Dynamisch-Erhabenen sagt Kant:

> Die Natur heißt hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zur Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur sich fühlbar machen kann.
>
> (Kr. d. U. 113.)

und Schopenhauer:

> Der unerschütterte Zuschauer empfindet sich zugleich als Individuum, als hinfällige Willenserscheinung hülflos gegen die gewaltige Natur, abhängig, dem Zufall Preis gegeben, ein verschwindendes Nichts, ungeheuren Mächten gegenüber; und dabei nun zugleich als ewiges ruhendes Subjekt des Erkennens.
>
> (W. a. W. u. V. I. 242.)

Natürlich blickt Schopenhauer mitleidig auf die Erklärungen Kant's herab, welche sich

> auf moralische Reflexionen und Hypostasen aus der scholastischen Philosophie

stützten. Die Wahrheit ist, daß Jeder (von seinem Standpunkte) Recht hat, daß aber auch andere Erklärungen richtig sind. Ich verweise auf meine Aesthetik und frage, ob nicht ein gläubiges Gottvertrauen dasselbe leistet? Ein frommer Christ, der einen Sturm auf offener See erlebt und das Schauspiel contemplativ genießt, zu sich sprechend: „ich stehe in des Allmächtigen Hand, Er wird es wohl machen", ist gewiß nicht in einer weniger erhabenen Stimmung, als Schopenhauer je in einer gewesen ist.

Das Erhabene ist also ein Zustand des Subjekts, der durch die Natur hervorgebracht wird, und es giebt kein erhabenes Objekt. Ist jedoch das Erhabene durch die Abhandlungen Kant's und Schopenhauer's erschöpft worden? Keineswegs! Es giebt erhabene Charaktere.

Schopenhauer gedenkt zwar des erhabenen Charakters, giebt aber eine Definition desselben, welche die ganze Sphäre des Begriffs nicht ausfüllt; zudem läßt er die Sache gleich wieder fallen. Auch Kant nennt einen Menschen, der sich selbst genug ist, erhaben, aber ohne befriedigende Begründung.

Ich habe in meiner Aesthetik das Gefühl des Erhabenen auf

die Ueberzeugung des Menschen, im Momente der Erhebung, zurückgeführt, daß er den Tod nicht fürchtet, wobei es Nebensache ist, ob er sich täuscht, oder nicht. Diese Erklärung schließt alle anderen möglichen in sich, denn alle führen, auf vielfach gewundenen Wegen, zu dem einen Ziele: Todesverachtung. Es ist ganz gleich, ob der eine Mensch sagt: meine Seele ist unsterblich, der andere: ich stehe in Gottes Hand, ein Dritter: die ganze Welt ist ja nur Schein und das ewige Subjekt des Erkennens ist der bedingende Träger aller Welten und Zeiten — immer wird der Tod nicht gefürchtet: simplex sigillum veri.

Diese Todesverachtung beruht fast immer auf Täuschung. Man weiß sich in voller, wenigstens in so gut wie voller Sicherheit und glaubt fest, man würde auch contemplativ bleiben, wenn die Gefahr das Leben wirklich bedrohte. Wird es aber Ernst, so stürzt das Individuum gewöhnlich aus seiner erträumten Höhe und denkt nur noch an die Rettung des lieben theuren Ich.

Bleibt nun im Willen die Todesverachtung auch dann, wann die Gefahr nahe tritt, wird das Leben geradezu auf's Spiel gesetzt, so ist ein solcher Wille an und für sich erhaben. Diejenigen Soldaten, welche in der Schlacht die Furcht überwinden und im dichten Kugelregen ruhig ihre Beobachtungen machen, sind nicht nur im erhabenen Zustand, sondern ihr Charakter ist wesentlich erhaben: es sind Helden. Ingleichen sind Helden alle Diejenigen, welche willig ihr Leben in die Schanze schlagen, um ein bedrohtes anderes zu retten, sei es bei Feuersbrünsten, bei Seestürmen, Ueberschwemmungen u. s. w. Solche Individuen sind vorübergehend erhaben, denn man kann nicht wissen, ob sie zu einer anderen Zeit, an einem anderen Ort, wieder ihr Leben einsetzen werden. Die Erhabenheit zeigt sich hier als eine Willensqualität, welche nur als Keim im Menschen liegt und nach ihrer Bethätigung wieder bloßer Keim wird.

Beim echten Weisen dagegen bleibt sie entfaltet. Er hat die Nichtigkeit des Lebens erkannt und sehnt sich nach der Stunde, wo er in die Ruhe des Todes eingehen wird. Bei ihm ist die Todesverachtung, besser Lebensverachtung, zur Grundstimmung des Willens geworden und regulirt seine Bewegung.

Aber im höchsten Grade erhaben ist der weise Held, der kämpfende Mann im Dienste der Wahrheit. Er ist auch dasjenige

Objekt, welches leichter als alle anderen das Subjekt in die erhabene Stimmung versetzen kann; denn er ist, oder war, ein Mensch, und Jeder glaubt, für die höchsten Ziele der Menschheit sein Leben, wie er, einsetzen zu können. Darauf beruht auch der tiefergreifende Zauber, den das Christenthum auf Atheisten ausübt: das Bild des gekreuzigten, für die Menschheit willig in den Tod gegangenen Heilands wird strahlen und die Herzen erheben bis an das Ende der Zeit.

Wie die schöne Seele, so scheint auch der erhabene Wille in das Objekt. Er offenbart sich am deutlichsten in den Augen. Dieses Hereinscheinen hat kein Maler so vollendet wiedergegeben, als Correggio in seinem Schweißtuch der Veronica (Berliner Museum). Das Bild macht selbst auf ein rohes Gemüth einen tiefen Eindruck und kann zu den kühnsten Thaten entflammen. Auch glaube ich, daß schon manches Selbstgelöbniß vor ihm abgelegt worden ist.

Das Komische hat Schopenhauer sehr mangelhaft abgehandelt, und zwar an einem Orte, wo es offenbar nicht hingehört, nämlich in der Erkenntnißtheorie. Er kennt nur das Abstrakt-Komische, nicht das Sinnlich- (Anschaulich-) Komische.

Tritt der beschauliche Geist, momentweise oder für immer, aus dem dichten Menschenstrome heraus und blickt auf ihn herab, in ihn hinein, so wird bald ein Lächeln, bald zwergfellerschütterndes Lachen ihn ergreifen. Wie ist dies möglich? Im Allgemeinen läßt sich sagen: er hat an irgend eine Erscheinung einen Maßstab angelegt und sie ist kürzer oder länger als dieser. Aus dieser Diskrepanz, Incongruenz, entspringt das Komische.

Es ist klar, daß der Maßstab keine bestimmte Länge haben kann. Sie hängt von Bildung und Erfahrung der Einzelnen ab, und während der Eine eine Erscheinung in Ordnung findet, entdeckt der Andere eine Diskrepanz an ihr, die ihn in die größte Heiterkeit versetzt. Die subjektive Bedingung des Komischen ist also irgend ein Maßstab; das Komische selbst liegt im Objekt.

Schopenhauer behauptet, daß bei allen Arten des Lächerlichen immer mindestens ein Begriff zur Hervorbringung der Diskrepanz nöthig sei, was falsch ist. Als Garrick über den Hund im Par-

terre lachte, dem sein Herr die Perrücke aufgesetzt hatte, ging er nicht vom Begriff Zuschauer, sondern von der Gestalt eines Menschen aus.

Dagegen ist Schopenhauer's Behandlung des Humors, wenn auch unvollständig, vortrefflich. Der Humor ist ein Zustand, wie das Erhabene, und mit diesem sehr enge verbunden. Der Humorist hat erkannt, daß das Leben überhaupt, es trete unter was immer für einer Form auf, nichts werth und Nichtsein dem Sein entschieden vorzuziehen sei. Er hat jedoch nicht die Kraft, dieser Erkenntniß gemäß zu leben. Immer wird er wieder in die Welt zurückgelockt. Ist er dann wieder allein und erhebt er sich selbst durch die Verachtung des Lebens, so ironisirt er sein Treiben und das Treiben aller Menschen mit dem Bewußtsein, daß er es doch, wie sie, nicht lassen kann — also mit blutendem Herzen; und unter Witzen und Scherzen liegt der bitterste Ernst. Humoristisch im höchsten Grade sind die letzten Worte des unvergeßlichen Rabelais:

Tirez le rideau, la farce est jouée;

denn er starb nicht gern und doch wieder so gern.

Auf die Künste übergehend, kann ich sehr kurz sein. Weil Schopenhauer einem jeden Menschen eine eigene Idee zusprach und der Mensch vorzugsweise Objekt der Kunst ist, so stellt er sich nur selten, auf dem Boden der Plastik, Malerei und Poesie, gegen die Wahrheit. Was er dort sagte, ist fast durchgängig vortrefflich und gehört zum Durchdachtesten und Besten, was je über Kunst geschrieben worden ist.

Hingegen mußte ihn seine falsche Eintheilung der Natur die Architektur und die Musik unrichtig beurtheilen lassen.

Ich habe schon oben eine Stelle angeführt, aus der hervorgeht, daß die Architektur die Ideen der untersten Naturstufen, also Starrheit, Schwere, Cohäsion ꝛc. offenbaren soll, und habe ferner gerügt, daß das Artefakt die Idee seines Materials ausdrücke. Das Bauwerk ist das größte Artefakt; was also vom Artefakt gilt, gilt auch von allen Werken der Architektur. Die Form ist beim Artefakt

die Hauptsache, die Symmetrie, die Proportion der Theile, kurz das Formal-Schöne des Raumes. Das Material steht in zweiter Linie, und zwar nicht um die Schwere und Undurchdringlichkeit zu offenbaren, sondern um das Formal-Schöne der Materie durch Farbe, Glätte, Korn ꝛc. auszudrücken. Denken wir uns zwei gleiche griechische Tempel — etwa den Theseustempel bei Athen, wie er gewesen ist — und eine Copie aus Holz, oder Eisen oder Sandstein. Letztere zeige auch genau dieselbe Farbe wie Pentelikon-Marmor. Nun ist klar, daß beide denselben schönen Eindruck hervorbringen würden. Der Eindruck bliebe auch bestehen, wenn man erführe, daß die Copie von Holz und angestrichen ist, man würde nur dem anderen aus praktischen Rücksichten den Vorzug geben.

Hieraus ergiebt sich ohne Zwang der Grund, warum sowohl Bauwerke, deren Hauptlinien illuminirt sind — wie dies in Italien bei Festlichkeiten sehr oft zu sehen ist —, als auch gemalte Architektur, ein so großes aesthetisches Wohlgefallen in uns erwecken. Dasselbe wird sofort wesentlich beeinträchtigt, wenn einige Lichter eines erleuchteten Bauwerks erlöschen, weil wir die ganze Form nicht mehr haben. Nun frage ich, wie kann erleuchtete Architektur die Ideen der Schwere ꝛc. offenbaren?

Die Erklärung Schopenhauer's in Betreff gemalter Architektur ist ganz verfehlt. Er meint, daß wir bei ihrem Anblick

> eine Mitempfindung und das Nachgefühl der tiefen Geistesruhe und des gänzlichen Schweigens des Willens erhalten, welche nöthig waren, um die Erkenntniß so ganz in jene leblosen Gegenstände zu versenken und sie mit solcher Liebe d. h. hier mit solchem Grade der Objektivität, aufzufassen.
>
> (W. a. W. u. V. I. 258.)

Wie geschraubt!

Schopenhauer's Schriften über die Musik sind genial, geistreich und phantasievoll, aber sie verlieren das Wesen dieser herrlichen Kunst nur zu oft aus den Augen und werden phantastisch. Der die Musik betreffende Abschnitt im 2. Bande der W. a. W. u. V. ist überaus treffend: „Zur Metaphysik der Musik“ überschrieben, denn Schopenhauer überfliegt darin alle Erfahrung und durchsegelt frisch und munter den uferlosen transscendenten Ocean.

Er sagt:

> Die Musik ist keineswegs, gleich den andern Künsten, das Abbild der Ideen; sondern Abbild des Willens selbst.
> (W. a. W. u. V. I. 304.)
>
> Da es inzwischen derselbe Wille ist, der sich sowohl in den Ideen, als in der Musik, nur in jedem von Beiden auf ganz verschiedene Weise, objektivirt; so muß, zwar durchaus keine unmittelbare Aehnlichkeit, aber doch ein Parallelismus, eine Analogie sein zwischen der Musik und (zwischen) den Ideen, deren Erscheinung in der Vielheit und Unvollkommenheit die sichtbare Welt ist. (ib. 304.)

Und nun werden die tiefsten Töne der Harmonie, im Grundbaß, mit den niedrigsten Stufen der Objektivation des Einen Willens, (mit der unorganischen Natur, der Masse der Planeten); die höheren Töne der Harmonie mit den Ideen des Pflanzen- und Thierreichs; die Melodie mit dem besonnenen Leben und Streben des Menschen verglichen. Ferner heißt es:

> Die Tiefe hat eine Grenze, über welche hinaus kein Ton mehr hörbar ist: dies entspricht dem, daß keine Materie ohne Form und Qualität wahrnehmbar ist. (ib. 305.)
>
> Die unreinen Mißtöne, die kein bestimmtes Intervall geben, lassen sich den monstrosen Mißgeburten zwischen zwei Thierspecies, oder zwischen Mensch und Thier vergleichen. (ib.)

u. s. w. Ich habe hingegen anzuführen, daß die Musik nur in einem Verhältniß zum menschlichen individuellen Willen steht. Sie läßt die Qualitäten dieses Willens, wie Bosheit, Neid, Grausamkeit, Barmherzigkeit ꝛc., welche noch das Thema der Poesie sind, ganz fallen und giebt nur seine Zustände wieder, d. h. seine Schwingungen in der Leidenschaft, der Freude, der Trauer, der Angst, des Friedens ꝛc. Sie versetzt durch die Schwingungen der Töne den Willen des Zuhörers in ähnliche Schwingungen und erzeugt in ihm, ohne daß er in der Aeußerung einer Willensqualität begriffen sei, denselben Zustand des Wohls oder Wehs, der damit verknüpft ist, und doch wieder so ganz anders, so eigenthümlich. Hierin liegt das Geheimniß ihrer wunderbaren Macht über das menschliche Herz und auch über Thiere, namentlich Pferde.

Schopenhauer selbst sagt sehr richtig:

Sie drückt nicht diese oder jene einzelne und bestimmte Freude, diese oder jene Betrübniß, oder Schmerz, oder Entsetzen, oder Jubel, oder Lustigkeit, oder Gemüthsruhe aus, sondern die Freude, die Betrübniß rc. selbst. (W. a. W. u. V. I. 309.)

Wenn er aber trotzdem sagt: die Musik offenbare unmittelbar das Wesen des Willens, so ist dies falsch. Das Wesen des Willens, seine Qualitäten, offenbart nur die Poesie vollkommen. Die Musik giebt lediglich seine Zustände wieder, d. h. sie beschäftigt sich mit seinem wesentlichen Prädicat, der Bewegung. Sie ist deshalb nicht die höchste und bedeutendste, aber die ergreifendste Kunst. —

Ich kann hier eine Bemerkung nicht unterdrücken. Goethe, von dem Witzworte „Architektur sei erstarrte Musik" sprechend, nannte die Architektur verstummte Tonkunst. Schopenhauer greift das Witzwort auf und meint, die einzige Analogie zwischen beiden Künsten sei die, daß, wie in der Architektur die Symmetrie, so in der Musik der Rhythmus das Ordnende und Zusammenhaltende sei. Der Zusammenhang liegt jedoch tiefer. Die Musik beruht, ihrer Form nach, ganz auf der Zeit, deren Succession sie schön durch Rhythmus und Takt offenbart, die Architektur auf dem Raume, dessen Verhältnisse sie schön durch die Symmetrie zeigt. Halte ich die Uebergänge von Gegenwart zu Gegenwart fest, so gewinne ich eine Linie von erstarrten Momenten, ein Nacheinander, welches ein räumliches Nebeneinander ist. Der fließende Rhythmus wird so zur starren Symmetrie, und deshalb liegt in dem kecken Witzwort mehr Sinn, als Schopenhauer annehmen zu dürfen glaubte. (Schopenhauer behauptet bekanntlich, daß die Zeit fließe, nicht stillstehe). Man vergesse auch nicht, daß in der Zahl Raum und Zeit vereinigt sind, und daß Musik sowohl, als Architektur, auf Zahlenverhältnissen beruhen, und man wird einsehen, daß der formale Theil der einen Kunst mit dem der anderen verschwistert ist. Man könnte sie mit Licht und Wärme vergleichen und den formalen Theil der Musik die Metamorphose des formalen Theils der Architektur nennen.

Ehe ich die Aesthetik verlasse und zur Ethik übergehe, muß ich von dem Vorzug sprechen, den Schopenhauer der anschaulichen

(intuitiven) Erkenntniß vor der abstrakten gab. Diese Vorliebe wurde eine neue Quelle von Irrthümern, welche seine Ethik ruiniren halfen, und ist deswegen sehr bedauerlich.

Nur was anschaulich erkannt wird, sagt er, hat einen Werth, eine wahre Bedeutung.

> Alle Wahrheit und alle Weisheit liegt zuletzt in der Anschauung, (W. a. W. u. V. II. 79.)

mit anderen Worten: der Verstand ist die Hauptsache, die Vernunft ist Nebensache.

> Vernunft hat jeder Tropf: giebt man ihm die Prämissen, so vollzieht er den Schluß. (4fache W. 73.)

Er vergaß hierbei ganz, daß die Vernunft auch die Prämissen bilden muß, und daß

> Schließen leicht, urtheilen schwer ist. (W. a. W. u. V. II. 97.)

Diese Verachtung der Vernunft entsprang wesentlich daraus, daß er die Vernunft nur Begriffe bilden und solche verbinden und den Verstand allein die Anschauung herstellen ließ; ferner daraus, daß er die idealen Verbindungen der Vernunft (Zeit, mathematischen Raum, Substanz, Causalität und Gemeinschaft) nicht kannte; schließlich auch daraus, daß er zwischen Begriffen und Anschauung eine viel zu tiefe Kluft legte. Sämmtliche Erkenntnißvermögen sind fast immer in voller Thätigkeit und unterstützen sich gegenseitig.

Schopenhauer muß auch sehr oft klein beigeben. So sagt er:

> Verstand und Vernunft unterstützen sich immer wechselseitig. (W. a. W. u. V. I. 27.)

> Die Platonische Idee, welche durch den Verein von Phantasie und Vernunft möglich wird &c. (ib. I. 48.)

und verweise ich ferner auf W. a. W. u. V. I. §. 16, II. Kap. 16, wo er der Wahrheit die Ehre geben und die Vernunft sehr hoch stellen muß. Trotzdem bleibt ihm die intuitive Erkenntniß die höhere und sagt er a. a. O.

> Die vollkommenste Entwicklung der praktischen Vernunft, im wahren und ächten Sinne des Worts, der höchste Gipfel,

Schopenhauer selbst sagt sehr richtig:

> Sie drückt nicht diese oder jene einzelne und bestimmte Freude, diese oder jene Betrübniß, oder Schmerz, oder Entsetzen, oder Jubel, oder Lustigkeit, oder Gemüthsruhe aus, sondern die Freude, die Betrübniß &c. selbst. (W. a. W. u. V. I. 309.)

Wenn er aber trotzdem sagt: die Musik offenbare unmittelbar das Wesen des Willens, so ist dies falsch. Das Wesen des Willens, seine Qualitäten, offenbart nur die Poesie vollkommen. Die Musik giebt lediglich seine Zustände wieder, d. h. sie beschäftigt sich mit seinem wesentlichen Prädicat, der Bewegung. Sie ist deshalb nicht die höchste und bedeutendste, aber die ergreifendste Kunst. —

Ich kann hier eine Bemerkung nicht unterdrücken. Goethe, von dem Witzworte „Architektur sei erstarrte Musik" sprechend, nannte die Architektur verstummte Tonkunst. Schopenhauer greift das Witzwort auf und meint, die einzige Analogie zwischen beiden Künsten sei die, daß, wie in der Architektur die Symmetrie, so in der Musik der Rhythmus das Ordnende und Zusammenhaltende sei. Der Zusammenhang liegt jedoch tiefer. Die Musik beruht, ihrer Form nach, ganz auf der Zeit, deren Succession sie schön durch Rhythmus und Takt offenbart, die Architektur auf dem Raume, dessen Verhältnisse sie schön durch die Symmetrie zeigt. Halte ich die Uebergänge von Gegenwart zu Gegenwart fest, so gewinne ich eine Linie von erstarrten Momenten, ein Nacheinander, welches ein räumliches Nebeneinander ist. Der fließende Rhythmus wird so zur starren Symmetrie, und deshalb liegt in dem kecken Witzwort mehr Sinn, als Schopenhauer annehmen zu dürfen glaubte. (Schopenhauer behauptet bekanntlich, daß die Zeit fließe, nicht stillstehe). Man vergesse auch nicht, daß in der Zahl Raum und Zeit vereinigt sind, und daß Musik sowohl, als Architektur, auf Zahlenverhältnissen beruhen, und man wird einsehen, daß der formale Theil der einen Kunst mit dem der anderen verschwistert ist. Man könnte sie mit Licht und Wärme vergleichen und den formalen Theil der Musik die Metamorphose des formalen Theils der Architektur nennen.

Ehe ich die Aesthetik verlasse und zur Ethik übergehe, muß ich von dem Vorzug sprechen, den Schopenhauer der anschaulichen

(intuitiven) Erkenntniß vor der abstrakten gab. Diese Vorliebe wurde eine neue Quelle von Irrthümern, welche seine Ethik ruiniren halfen, und ist deswegen sehr bedauerlich.

Nur was anschaulich erkannt wird, sagt er, hat einen Werth, eine wahre Bedeutung.

> Alle Wahrheit und alle Weisheit liegt zuletzt in der Anschauung, (W. a. W. u. V. II. 79.)

mit anderen Worten: der Verstand ist die Hauptsache, die Vernunft ist Nebensache.

> Vernunft hat jeder Tropf: giebt man ihm die Prämissen, so vollzieht er den Schluß. (4fache W. 73.)

Er vergaß hierbei ganz, daß die Vernunft auch die Prämissen bilden muß, und daß

> Schließen leicht, urtheilen schwer ist. (W. a. W. u. V. II. 97.)

Diese Verachtung der Vernunft entsprang wesentlich daraus, daß er die Vernunft nur Begriffe bilden und solche verbinden und den Verstand allein die Anschauung herstellen ließ; ferner daraus, daß er die idealen Verbindungen der Vernunft (Zeit, mathematischen Raum, Substanz, Causalität und Gemeinschaft) nicht kannte; schließlich auch daraus, daß er zwischen Begriffen und Anschauung eine viel zu tiefe Kluft legte. Sämmtliche Erkenntnißvermögen sind fast immer in voller Thätigkeit und unterstützen sich gegenseitig.

Schopenhauer muß auch sehr oft klein beigeben. So sagt er:

> Verstand und Vernunft unterstützen sich immer wechselseitig. (W. a. W. u. V. I. 27.)

> Die Platonische Idee, welche durch den Verein von Phantasie und Vernunft möglich wird rc. (ib. I. 48.)

und verweise ich ferner auf W. a. W. u. V. I. §. 16, II. Kap. 16, wo er der Wahrheit die Ehre geben und die Vernunft sehr hoch stellen muß. Trotzdem bleibt ihm die intuitive Erkenntniß die höhere und sagt er a. a. O.

> Die vollkommenste Entwicklung der praktischen Vernunft, im wahren und ächten Sinne des Worts, der höchste Gipfel,

zu dem der Mensch durch den bloßen Gebrauch seiner Vernunft gelangen kann, und auf welchem sein Unterschied vom Thier sich am deutlichsten zeigt, ist das Ideal, dargestellt im Stoischen Weisen.

Ich werde nachweisen, daß der Mensch mit seiner Vernunft einen viel höheren Gipfel erklimmen kann, und daß die Erlösung überhaupt nur möglich ist durch Vernunft, nicht durch eine erträumte, wunderbare, unaussprechliche intellektuelle Anschauung.

Ethik.

Der denkende Mensch hat die wunderliche Eigenschaft, daß er an der Stelle, wo das unaufgelöste Problem liegt, gerne ein Phantasiebild hinfabelt, das er nicht los werden kann, wenn das Problem auch aufgelöst und die Wahrheit am Tage ist.

Goethe.

Man versteht die Sprache der Natur nicht, weil sie zu einfach ist.

Schopenhauer.

> Die Natur heißt hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zur Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur sich fühlbar machen kann.
>
> (Kr. d. U. 113.)

und Schopenhauer:

> Der unerschütterte Zuschauer empfindet sich zugleich als Individuum, als hinfällige Willenserscheinung hülflos gegen die gewaltige Natur, abhängig, dem Zufall Preis gegeben, ein verschwindendes Nichts, ungeheuren Mächten gegenüber; und dabei nun zugleich als ewiges ruhendes Subjekt des Erkennens.
>
> (W. a. W. u. V. I. 242.)

Natürlich blickt Schopenhauer mitleidig auf die Erklärungen Kant's herab, welche sich

> auf moralische Reflexionen und Hypostasen aus der scholastischen Philosophie

stützten. Die Wahrheit ist, daß Jeder (von seinem Standpunkte) Recht hat, daß aber auch andere Erklärungen richtig sind. Ich verweise auf meine Aesthetik und frage, ob nicht ein gläubiges Gottvertrauen dasselbe leistet? Ein frommer Christ, der einen Sturm auf offener See erlebt und das Schauspiel contemplativ genießt, zu sich sprechend: „ich stehe in des Allmächtigen Hand, Er wird es wohl machen", ist gewiß nicht in einer weniger erhabenen Stimmung, als Schopenhauer je in einer gewesen ist.

Das Erhabene ist also ein Zustand des Subjekts, der durch die Natur hervorgebracht wird, und es giebt kein erhabenes Objekt. Ist jedoch das Erhabene durch die Abhandlungen Kant's und Schopenhauer's erschöpft worden? Keineswegs! Es giebt erhabene Charaktere.

Schopenhauer gedenkt zwar des erhabenen Charakters, giebt aber eine Definition desselben, welche die ganze Sphäre des Begriffs nicht ausfüllt; zudem läßt er die Sache gleich wieder fallen. Auch Kant nennt einen Menschen, der sich selbst genug ist, erhaben, aber ohne befriedigende Begründung.

Ich habe in meiner Aesthetik das Gefühl des Erhabenen auf

die Ueberzeugung des Menschen, im Momente der Erhebung, zurückgeführt, daß er den Tod nicht fürchtet, wobei es Nebensache ist, ob er sich täuscht, oder nicht. Diese Erklärung schließt alle anderen möglichen in sich, denn alle führen, auf vielfach gewundenen Wegen, zu dem einen Ziele: Todesverachtung. Es ist ganz gleich, ob der eine Mensch sagt: meine Seele ist unsterblich, der andere: ich stehe in Gottes Hand, ein Dritter: die ganze Welt ist ja nur Schein und das ewige Subjekt des Erkennens ist der bedingende Träger aller Welten und Zeiten — immer wird der Tod nicht gefürchtet: simplex sigillum veri.

Diese Todesverachtung beruht fast immer auf Täuschung. Man weiß sich in voller, wenigstens in so gut wie voller Sicherheit und glaubt fest, man würde auch contemplativ bleiben, wenn die Gefahr das Leben wirklich bedrohte. Wird es aber Ernst, so stürzt das Individuum gewöhnlich aus seiner erträumten Höhe und denkt nur noch an die Rettung des lieben theuren Ich.

Bleibt nun im Willen die Todesverachtung auch dann, wann die Gefahr nahe tritt, wird das Leben geradezu auf's Spiel gesetzt, so ist ein solcher Wille an und für sich erhaben. Diejenigen Soldaten, welche in der Schlacht die Furcht überwinden und im dichten Kugelregen ruhig ihre Beobachtungen machen, sind nicht nur im erhabenen Zustand, sondern ihr Charakter ist wesentlich erhaben: es sind Helden. Ingleichen sind Helden alle Diejenigen, welche willig ihr Leben in die Schanze schlagen, um ein bedrohtes anderes zu retten, sei es bei Feuersbrünsten, bei Seestürmen, Ueberschwemmungen u. s. w. Solche Individuen sind vorübergehend erhaben, denn man kann nicht wissen, ob sie zu einer anderen Zeit, an einem anderen Ort, wieder ihr Leben einsetzen werden. Die Erhabenheit zeigt sich hier als eine Willensqualität, welche nur als Keim im Menschen liegt und nach ihrer Bethätigung wieder bloßer Keim wird.

Beim echten Weisen dagegen bleibt sie entfaltet. Er hat die Nichtigkeit des Lebens erkannt und sehnt sich nach der Stunde, wo er in die Ruhe des Todes eingehen wird. Bei ihm ist die Todesverachtung, besser Lebensverachtung, zur Grundstimmung des Willens geworden und regulirt seine Bewegung.

Aber im höchsten Grade erhaben ist der weise Held, der kämpfende Mann im Dienste der Wahrheit. Er ist auch dasjenige

Objekt, welches leichter als alle anderen das Subjekt in die erhabene Stimmung versetzen kann; denn er ist, oder war, ein *Mensch*, und Jeder glaubt, für die höchsten Ziele der Menschheit sein Leben, wie er, einsetzen zu können. Darauf beruht auch der tiefergreifende Zauber, den das Christenthum auf Atheisten ausübt: das Bild des gekreuzigten, für die Menschheit willig in den Tod gegangenen Heilands wird strahlen und die Herzen erheben bis an das Ende der Zeit.

Wie die schöne Seele, so scheint auch der erhabene Wille in das Objekt. Er offenbart sich am deutlichsten in den Augen. Dieses Hereinscheinen hat kein Maler so vollendet wiedergegeben, als *Correggio* in seinem Schweißtuch der Veronica (Berliner Museum). Das Bild macht selbst auf ein rohes Gemüth einen tiefen Eindruck und kann zu den kühnsten Thaten entflammen. Auch glaube ich, daß schon manches Selbstgelöbniß vor ihm abgelegt worden ist.

Das *Komische* hat *Schopenhauer* sehr mangelhaft abgehandelt, und zwar an einem Orte, wo es offenbar nicht hingehört, nämlich in der *Erkenntnißtheorie*. Er kennt nur das Abstrakt-Komische, nicht das Sinnlich- (Anschaulich-) Komische.

Tritt der beschauliche Geist, momentweise oder für immer, aus dem dichten Menschenstrome heraus und blickt auf ihn herab, in ihn hinein, so wird bald ein Lächeln, bald zwergfellerschütterndes Lachen ihn ergreifen. Wie ist dies möglich? Im Allgemeinen läßt sich sagen: er hat an irgend eine Erscheinung einen *Maßstab* angelegt und sie ist kürzer oder länger als dieser. Aus dieser Diskrepanz, Incongruenz, entspringt das Komische.

Es ist klar, daß der Maßstab keine bestimmte Länge haben kann. Sie hängt von Bildung und Erfahrung der Einzelnen ab, und während der Eine eine Erscheinung in Ordnung findet, entdeckt der Andere eine Diskrepanz an ihr, die ihn in die größte Heiterkeit versetzt. Die subjektive Bedingung des Komischen ist also irgend ein Maßstab; das Komische selbst liegt im *Objekt*.

Schopenhauer behauptet, daß bei allen Arten des Lächerlichen immer mindestens *ein* Begriff zur Hervorbringung der Diskrepanz nöthig sei, was falsch ist. Als *Garrick* über den Hund im Par-

terre lachte, dem sein Herr die Perrücke aufgesetzt hatte, ging er nicht vom Begriff Zuschauer, sondern von der Gestalt eines Menschen aus.

Dagegen ist Schopenhauer's Behandlung des Humors, wenn auch unvollständig, vortrefflich. Der Humor ist ein Zustand, wie das Erhabene, und mit diesem sehr enge verbunden. Der Humorist hat erkannt, daß das Leben überhaupt, es trete unter was immer für einer Form auf, nichts werth und Nichtsein dem Sein entschieden vorzuziehen sei. Er hat jedoch nicht die Kraft, dieser Erkenntniß gemäß zu leben. Immer wird er wieder in die Welt zurückgelockt. Ist er dann wieder allein und erhebt er sich selbst durch die Verachtung des Lebens, so ironisirt er sein Treiben und das Treiben aller Menschen mit dem Bewußtsein, daß er es doch, wie sie, nicht lassen kann — also mit blutendem Herzen; und unter Witzen und Scherzen liegt der bitterste Ernst. Humoristisch im höchsten Grade sind die letzten Worte des unvergeßlichen Rabelais:

Tirez le rideau, la farce est jouée;

denn er starb nicht gern und doch wieder so gern.

Auf die Künste übergehend, kann ich sehr kurz sein. Weil Schopenhauer einem jeden Menschen eine eigene Idee zusprach und der Mensch vorzugsweise Objekt der Kunst ist, so stellt er sich nur selten, auf dem Boden der Plastik, Malerei und Poesie, gegen die Wahrheit. Was er dort sagte, ist fast durchgängig vortrefflich und gehört zum Durchdachtesten und Besten, was je über Kunst geschrieben worden ist.

Hingegen mußte ihn seine falsche Eintheilung der Natur die Architektur und die Musik unrichtig beurtheilen lassen.

Ich habe schon oben eine Stelle angeführt, aus der hervorgeht, daß die Architektur die Ideen der untersten Naturstufen, also Starrheit, Schwere, Cohäsion ꝛc. offenbaren soll, und habe ferner gerügt, daß das Artefakt die Idee seines Materials ausdrücke. Das Bauwerk ist das größte Artefakt; was also vom Artefakt gilt, gilt auch von allen Werken der Architektur. Die Form ist beim Artefakt

die Hauptsache, die Symmetrie, die Proportion der Theile, kurz das Formal-Schöne des Raumes. Das Material steht in zweiter Linie, und zwar nicht um die Schwere und Undurchdringlichkeit zu offenbaren, sondern um das Formal-Schöne der Materie durch Farbe, Glätte, Korn ꝛc. auszudrücken. Denken wir uns zwei gleiche griechische Tempel — etwa den Theseustempel bei Athen, wie er gewesen ist — und eine Copie aus Holz, oder Eisen oder Sandstein. Letztere zeige auch genau dieselbe Farbe wie Pentelikon-Marmor. Nun ist klar, daß beide denselben schönen Eindruck hervorbringen würden. Der Eindruck bliebe auch bestehen, wenn man erführe, daß die Copie von Holz und angestrichen ist, man würde nur dem anderen aus praktischen Rücksichten den Vorzug geben.

Hieraus ergiebt sich ohne Zwang der Grund, warum sowohl Bauwerke, deren Hauptlinien illuminirt sind — wie dies in Italien bei Festlichkeiten sehr oft zu sehen ist —, als auch gemalte Architektur, ein so großes aesthetisches Wohlgefallen in uns erwecken. Dasselbe wird sofort wesentlich beeinträchtigt, wenn einige Lichter eines erleuchteten Bauwerks erlöschen, weil wir die ganze Form nicht mehr haben. Nun frage ich, wie kann erleuchtete Architektur die Ideen der Schwere ꝛc. offenbaren?

Die Erklärung Schopenhauer's in Betreff gemalter Architektur ist ganz verfehlt. Er meint, daß wir bei ihrem Anblick

> eine Mitempfindung und das Nachgefühl der tiefen Geistesruhe und des gänzlichen Schweigens des Willens erhalten, welche nöthig waren, um die Erkenntniß so ganz in jene leblosen Gegenstände zu versenken und sie mit solcher Liebe d. h. hier mit solchem Grade der Objektivität, aufzufassen.
>
> (W. a. W. u. V. I. 258.)

Wie geschraubt!

Schopenhauer's Schriften über die Musik sind genial, geistreich und phantasievoll, aber sie verlieren das Wesen dieser herrlichen Kunst nur zu oft aus den Augen und werden phantastisch. Der die Musik betreffende Abschnitt im 2. Bande der W. a. W. u. V. ist überaus treffend: „Zur Metaphysik der Musik“ überschrieben, denn Schopenhauer überfliegt darin alle Erfahrung und durchsegelt frisch und munter den uferlosen transscendenten Ocean.

Er sagt:

> Die Musik ist keineswegs, gleich den andern Künsten, das Abbild der Ideen; sondern Abbild des **Willens selbst**.
>
> (W. a. W. u. V. I. 304.)
>
> Da es inzwischen derselbe Wille ist, der sich sowohl in den Ideen, als in der Musik, nur in jedem von Beiden auf ganz verschiedene Weise, objektivirt; so muß, zwar durchaus keine unmittelbare Aehnlichkeit, aber doch ein Parallelismus, eine Analogie sein zwischen der Musik und (zwischen) den Ideen, deren Erscheinung in der Vielheit und Unvollkommenheit die sichtbare Welt ist. (ib. 304.)

Und nun werden die tiefsten Töne der Harmonie, im Grundbaß, mit den niedrigsten Stufen der Objektivation des Einen Willens, (mit der unorganischen Natur, der Masse der Planeten); die höheren Töne der Harmonie mit den Ideen des Pflanzen- und Thierreichs; die Melodie mit dem besonnenen Leben und Streben des Menschen verglichen. Ferner heißt es:

> Die Tiefe hat eine Grenze, über welche hinaus kein Ton mehr hörbar ist: dies entspricht dem, daß keine **Materie** ohne Form und Qualität wahrnehmbar ist. (ib. 305.)
>
> Die unreinen Mißtöne, die kein bestimmtes Intervall geben, lassen sich den **monstrosen Mißgeburten** zwischen zwei Thierspecies, oder zwischen Mensch und Thier vergleichen. (ib.)

u. s. w. Ich habe hingegen anzuführen, daß die Musik nur in einem Verhältniß zum menschlichen **individuellen** Willen steht. Sie läßt die Qualitäten dieses Willens, wie Bosheit, Neid, Grausamkeit, Barmherzigkeit &c., welche noch das Thema der Poesie sind, ganz fallen und giebt nur seine **Zustände** wieder, d. h. seine Schwingungen in der Leidenschaft, der Freude, der Trauer, der Angst, des Friedens &c. Sie versetzt durch die Schwingungen der Töne den Willen des Zuhörers in ähnliche Schwingungen und erzeugt in ihm, ohne daß er in der Aeußerung einer Willensqualität begriffen sei, denselben Zustand des Wohls oder Wehs, der damit verknüpft ist, und doch wieder so ganz anders, so eigenthümlich. Hierin liegt das Geheimniß ihrer wunderbaren Macht über das menschliche Herz und auch über Thiere, namentlich Pferde.

Schopenhauer selbst sagt sehr richtig:

Sie drückt nicht diese oder jene einzelne und bestimmte Freude, diese oder jene Betrübniß, oder Schmerz, oder Entsetzen, oder Jubel, oder Lustigkeit, oder Gemüthsruhe aus, sondern die Freude, die Betrübniß rc. selbst. (W. a. W. u. V. I. 309.)

Wenn er aber trotzdem sagt: die Musik offenbare unmittelbar das Wesen des Willens, so ist dies falsch. Das Wesen des Willens, seine Qualitäten, offenbart nur die Poesie vollkommen. Die Musik giebt lediglich seine Zustände wieder, d. h. sie beschäftigt sich mit seinem wesentlichen Prädicat, der Bewegung. Sie ist deshalb nicht die höchste und bedeutendste, aber die ergreifendste Kunst. —

Ich kann hier eine Bemerkung nicht unterdrücken. Goethe, von dem Witzworte „Architektur sei erstarrte Musik" sprechend, nannte die Architektur verstummte Tonkunst. Schopenhauer greift das Witzwort auf und meint, die einzige Analogie zwischen beiden Künsten sei die, daß, wie in der Architektur die Symmetrie, so in der Musik der Rhythmus das Ordnende und Zusammenhaltende sei. Der Zusammenhang liegt jedoch tiefer. Die Musik beruht, ihrer Form nach, ganz auf der Zeit, deren Succession sie schön durch Rhythmus und Takt offenbart, die Architektur auf dem Raume, dessen Verhältnisse sie schön durch die Symmetrie zeigt. Halte ich die Uebergänge von Gegenwart zu Gegenwart fest, so gewinne ich eine Linie von erstarrten Momenten, ein Nacheinander, welches ein räumliches Nebeneinander ist. Der fließende Rhythmus wird so zur starren Symmetrie, und deshalb liegt in dem kecken Witzwort mehr Sinn, als Schopenhauer annehmen zu dürfen glaubte. (Schopenhauer behauptet bekanntlich, daß die Zeit fließe, nicht stillstehe). Man vergesse auch nicht, daß in der Zahl Raum und Zeit vereinigt sind, und daß Musik sowohl, als Architektur, auf Zahlenverhältnissen beruhen, und man wird einsehen, daß der formale Theil der einen Kunst mit dem der anderen verschwistert ist. Man könnte sie mit Licht und Wärme vergleichen und den formalen Theil der Musik die Metamorphose des formalen Theils der Architektur nennen.

Ehe ich die Aesthetik verlasse und zur Ethik übergehe, muß ich von dem Vorzug sprechen, den Schopenhauer der anschaulichen

(intuitiven) Erkenntniß vor der abstrakten gab. Diese Vorliebe wurde eine neue Quelle von Irrthümern, welche seine Ethik ruiniren halfen, und ist deswegen sehr bedauerlich.

Nur was anschaulich erkannt wird, sagt er, hat einen Werth, eine wahre Bedeutung.

> Alle Wahrheit und alle Weisheit liegt zuletzt in der Anschauung, (W. a. W. u. V. II. 79.)

mit anderen Worten: der Verstand ist die Hauptsache, die Vernunft ist Nebensache.

> Vernunft hat jeder Tropf: giebt man ihm die Prämissen, so vollzieht er den Schluß. (4fache W. 73.)

Er vergaß hierbei ganz, daß die Vernunft auch die Prämissen bilden muß, und daß

> Schließen leicht, urtheilen schwer ist. (W. a. W. u. V. II. 97.)

Diese Verachtung der Vernunft entsprang wesentlich daraus, daß er die Vernunft nur Begriffe bilden und solche verbinden und den Verstand allein die Anschauung herstellen ließ; ferner daraus, daß er die idealen Verbindungen der Vernunft (Zeit, mathematischen Raum, Substanz, Causalität und Gemeinschaft) nicht kannte; schließlich auch daraus, daß er zwischen Begriffen und Anschauung eine viel zu tiefe Kluft legte. Sämmtliche Erkenntnißvermögen sind fast immer in voller Thätigkeit und unterstützen sich gegenseitig.

Schopenhauer muß auch sehr oft klein beigeben. So sagt er:

> Verstand und Vernunft unterstützen sich immer wechselseitig. (W. a. W. u. V. I. 27.)

> Die Platonische Idee, welche durch den Verein von Phantasie und Vernunft möglich wird ꝛc. (ib. I. 48.)

und verweise ich ferner auf W. a. W. u. V. I. §. 16, II. Kap. 16, wo er der Wahrheit die Ehre geben und die Vernunft sehr hoch stellen muß. Trotzdem bleibt ihm die intuitive Erkenntniß die höhere und sagt er a. a. O.

> Die vollkommenste Entwicklung der praktischen Vernunft, im wahren und ächten Sinne des Worts, der höchste Gipfel,

zu dem der Mensch durch den bloßen Gebrauch seiner Vernunft gelangen kann, und auf welchem sein Unterschied vom Thier sich am deutlichsten zeigt, ist das Ideal, dargestellt im Stoischen Weisen.

Ich werde nachweisen, daß der Mensch mit seiner Vernunft einen viel höheren Gipfel erklimmen kann, und daß die Erlösung überhaupt nur möglich ist durch Vernunft, nicht durch eine erträumte, wunderbare, unaussprechliche intellektuelle Anschauung.

Ethik.

Der denkende Mensch hat die wunderliche Eigenschaft, daß er an der Stelle, wo das unaufgelöste Problem liegt, gerne ein Phantasiebild hinfabelt, das er nicht los werden kann, wenn das Problem auch aufgelöst und die Wahrheit am Tage ist.

Goethe.

Man versteht die Sprache der Natur nicht, weil sie zu einfach ist.

Schopenhauer.

Es ist die schwerste, aber auch die schönste Aufgabe für den Philosophen: die in ihren Forderungen strengste Ethik nur auf Daten der Erfahrung, auf die Natur allein zu gründen. Die Stoiker versuchten es, konnten aber auf halbem Wege nicht weiter; Kant versuchte es gleichfalls, endigte aber mit einer Moraltheologie; Schopenhauer ging ebenfalls von Thatsachen der inneren und äußeren Erfahrung aus, versank jedoch am Ende seines Weges in ein mystisches Meer.

Es ist klar, daß ein philosophisches System nur dann eine Ethik ohne Metaphysik liefern kann, wenn es in der Erkenntnißtheorie und in der Physik unerschütterliche, felsenfeste Pfeiler aufgerichtet hat, welche den schweren Oberbau tragen können. Das kleinste Versehen im Fundament würde den prachtvollsten Palast, über kurz oder lang, zum Zusammensturze bringen.

Wir haben uns deshalb zunächst damit zu beschäftigen, diejenigen Grundpfeiler in der Physik, welche die Ethik tragen, nochmals zu prüfen, und sammeln zu diesem Zwecke die in den Werken Schopenhauer's zerstreut liegenden Wahrheiten. Demnächst wollen wir mit dem Lichte derselben die Fehler Schopenhauer's beleuchten.

Die Ethik hat es lediglich mit dem Menschen und seiner Handlungsweise, d. h. mit dem menschlichen individuellen Willen und seiner Bewegung zu thun. Wie wir wissen, sprach Schopenhauer jedem Menschen eine besondere Idee zu und ließ auch in guter Stunde die Individualität dem Willen inhäriren. Dies muß unser Ausgangspunkt sein.

Jeder Mensch ist ein geschlossenes Ganzes, strenges Fürsichsein von einem ganz bestimmten Charakter. Er ist Wille zum Leben, wie Alles in der Natur, aber er will das Leben in einer besonderen

Weise, d. h. er hat eine eigene ursprüngliche Bewegung. Sein Grundsatz ist:

Pereat mundus, dum ego salvus sim!

und seine Individualität im innersten Kern ist Egoismus.

Der Egoismus ist, im Thiere, wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen desselben auf's Genaueste verknüpft, ja, eigentlich identisch. (Ethik 196.)

Der Egoismus ist, seiner Natur nach, grenzenlos: Der Mensch will unbedingt sein Dasein erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlsein, und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist, ja, sucht womöglich noch neue Fähigkeiten zum Genusse in sich zu entwickeln. (ib.)

Alles, was sich dem Streben seines Egoismus entgegenstellt, erregt seinen Unwillen, Zorn und Haß: er wird es als seinen Feind zu vernichten suchen. Er will womöglich Alles genießen, Alles haben; da aber dies unmöglich ist, wenigstens Alles beherrschen: „Alles für mich, und Nichts für die Andern", ist sein Wahlspruch. Der Egoismus ist colossal: er überragt die Welt. Denn, wenn jedem Einzelnen die Wahl gegeben würde zwischen seiner eigenen und der übrigen Welt Vernichtung, so brauchte ich nicht zu sagen, wohin sie, bei den allermeisten, ausschlagen würde. (ib.)

Vorderhand halten wir hiervon nur fest, daß der Mensch unbedingt sein Dasein erhalten will.

Von wem hat er sein Dasein? Von seinen Eltern, durch Begattung derselben.

Sie fühlen die Sehnsucht nach einer wirklichen Vereinigung und Verschmelzung zu einem einzigen Wesen, um alsdann nur noch als dieses fortzuleben, und diese erhält ihre Erfüllung in dem von ihnen Erzeugten, als in welchem die sich vererbenden Eigenschaften Beider, zu einem Wesen verschmolzen und vereinigt, fortleben. (W. a. W. u. V. II. 611.)

Daß dieses bestimmte Kind erzeugt werde, ist der wahre, wenngleich den Theilnehmern unbewußte Zweck des ganzen Liebesromans. (ib.)

Schon im Zusammentreffen ihrer (der Eltern) sehnsuchtsvollen Blicke entzündet sich sein neues Leben, und giebt sich kund als eine künftig harmonische, wohl zusammengesetzte Individualität. (ib.)

Das, was durch alle Liebeshändel entschieden wird, ist nichts Geringeres, als die Zusammensetzung der nächsten Generation. (ib. 609.)

Die dramatis personae, welche auftreten werden, wann wir abgetreten sind, werden hier, ihrem Dasein und ihrer Beschaffenheit nach, bestimmt durch diese so frivolen Liebeshändel. (ib. 609.)

Daß bei der Zeugung die von den Eltern zusammengebrachten Keime nicht nur die Eigenthümlichkeiten der Gattung, sondern auch die der Individuen fortpflanzen, lehrt die alltäglichste Erfahrung. (ib. 590.)

Warum hängt der Verliebte mit gänzlicher Hingebung an den Augen seiner Auserkorenen und ist bereit, ihr jedes Opfer zu bringen? Weil sein unsterblicher Theil es ist, der nach ihr verlangt. (ib. 640.)

Der letztere Satz muß genauer gefaßt werden und lauten: weil er sich im Dasein erhalten, weil er unsterblich sein will.

Diese Stellen sind klar und rein und jede trägt das Gepräge der Wahrheit. Jeder Mensch hat die Existentia und die Essentia von seinen Eltern. Diese erhalten sich durch die Kinder im Dasein, welche sich ihrerseits genau auf dieselbe Weise im Dasein erhalten werden.

Die Liebenden sind die Verräther, welche heimlich darnach trachten, die ganze Noth und Plackerei zu perpetuiren, die sonst ein baldiges Ende erreichen würde, welches sie vereiteln wollen, wie ihres Gleichen es früher vereitelt haben. (W. a. W. u. V. II. 641.)

Zwischen Eltern und Kindern ist kein Unterschied. Sie sind Eines und dasselbe.

Es ist derselbe Charakter, also derselbe individuelle bestimmte Wille, welcher in allen Descendenten eines Stammes, vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter, lebt. (ib. 603.)

In dem vortrefflichen, schönen Abschnitt: „Erblichkeit der Eigenschaften" führt Schopenhauer aus, daß das Kind vom Vater den bestimmten Willen, von der Mutter den bestimmten Intellekt erbt. Auf Grund sorgfältiger und vieler Beobachtungen, habe ich diese Lehre dahin zu modificiren, daß meistens die Willensqualitäten des Vaters und der Mutter, dagegen meistens von der Mutter allein die intellektuellen Fähigkeiten auf das Kind übergehen. Die Mischung hängt wesentlich von dem Zustande der Zeugenden ab. Willensqualitäten der Mutter werden von entgegengesetzten des Vaters gleichsam gebunden (neutralisirt) und umgekehrt, andere geschwächt', andere gehen rein auf das neue Individuum über. So viel ist sicher, daß im Kinde lebt, was in den Eltern war. Ein neues Sein ist kein neues, sondern ein verjüngtes altes.

Auf den untersten Stufen des Thierreichs folgt sehr häufig der Tod unmittelbar auf die Begattung, was das wahre Verhältniß zwischen Eltern und Kindern sehr schön offenbart. Insekten, welche man von der Begattung fern hält, leben bis zum nächsten Jahre. (Burdach, Physiologie I. § 285.) Bei den höheren Thieren, und besonders den Menschen, ist das Verhältniß verdunkelter, weil die Eltern gewöhnlich weiterleben. Indessen wird es wieder hell wenn man bedenkt, 1) daß ein Kind nur entstehen kann aus einem Ei, welches die Quintessenz des weiblichen Willens ist; 2) daß dieses Ei Nichts ist, wenn es nicht durch den Samen, welcher die Quintessenz des männlichen Willens ist, befruchtet wird. Die Befruchtung überhaupt giebt dem im Ei schlummernden Keime erst die wahre Existentia; die Energie der Befruchtnng giebt dem Keime die Essentia, die bestimmten Willensqualitäten, nach obiger Regel.

Im Veda giebt der Sterbende seine Sinne und gesammten Fähigkeiten einzeln seinem Sohne, in welchem sie fortleben sollen. Die Wahrheit ist, daß er sie ihm schon in der Zeugungsstunde übergeben hat. Das Leben eines Menschen, der nicht mehr zeugen kann, ist, wie die Inder sagen, die Bewegung eines Rades, das sich eine Weile noch umdreht, nachdem die bewegende Kraft es verlassen hat.

Hieraus ergiebt sich, daß der Schwerpunkt des menschlichen Lebens im Geschlechtstrieb liegt. Er allein sichert dem Individuum das Dasein, welches es vor Allem will. Der Mensch ist schlechthin Wille zum Leben; erst in zweiter Linie will er ein bestimmtes Leben.

Kann er dieses nicht haben, so resignirt er fast immer und begnügt sich mit dem Leben in irgend einer Form. So sieht man täglich Menschen zu Dutzenden in Verhältnissen athmen, die in keiner Weise ihrem Charakter entsprechen; aber sie wollen, mit unersättlicher Begierde, zunächst und vor Allem Dasein, Leben, Leben, Dasein, und hoffen dabei unablässig, daß ihnen dieses Leben auch einmal in einer Form, die ihnen zusagt, durch Kampf oder Glück gegeben werde.

Deshalb auch widmet kein Mensch einer Sache größeren Ernst, als dem Zeugungsgeschäfte, und zur Besorgung keiner anderen Geschäfte verdichtet und concentrirt er in so auffallender Weise die Intensität seines Willens, wie im Zeugungsakt. Es ist, als ob sich seine Energie verdreifacht, verzehnfacht habe. Kein Wunder! Es handelt sich ja um die Fortdauer seines Wesens, vorerst für die Dauer der folgenden Generation, durch diese aber für eine unbestimmt lange Zeit. Weil die Aeußerung der Kraft in der Geschlechtsliebe eine so gewaltige ist, glaubte man annehmen zu müssen, nicht das Individuum, sondern die ganze Gattung sei bei der Zeugung thätig. Die Kraft Dieser nehme gleichsam vorübergehend Besitz vom Individuum, erfülle es mit überschwänglichen Gefühlen und zersprenge fast das schwache Gefäß. Dem ist aber nicht so. Es geschieht kein Wunder! Man betrachte doch nur den Menschen im höchsten Zorne. Seine Kraft ist verzehnfacht. Er hebt Lasten, die er im ruhigen Zustande nicht bewegen kann. Ist vielleicht auch in seinem Zorne der Geist der Gattung, auf wunderbare Weise, über ihn gekommen? Dr. Schrader, Direktor der N. Ö. Landesirrenanstalt, veranstaltete kürzlich in Wien eine Ausstellung solcher Gegenstände, welche seine armen Geisteskranken, in Anfällen von Raserei, bearbeitet hatten. Man sah zolldicke Eisenstangen, die krumm gebogen, Thürangeln und Klammern, die aus den Mauern gerissen, metallene Geräthe und Gefäße, die zerbissen und platt gedrückt worden waren und, unter anderem mehr, auch einen Becher aus Bessemer Stahl in sechs Theile zerrissen. War vielleicht auch in solcher Raserei der Geist der Gattung thätig gewesen, oder war es gar der Eine ungetheilte Wille, der hier seine „unendliche“ Kraft producirte? Leider ist das Wort nur zu wahr:

Man versteht die Sprache der Natur nicht, weil sie zu einfach ist. —

Die Begattung ist das einzige Mittel, um uns im Leben zu erhalten.

Die Genitalien sind der eigentliche Brennpunkt des Willens.
(W. a. W. u. V. I. 390.)

Der Geschlechtstrieb ist der Kern des Willens zum Leben, mithin die Concentration alles Wollens. (ib. II. 586.)

Der Geschlechtstrieb ist die vollkommenste Aeußerung des Willens zum Leben, sein am deutlichsten ausgedrückter Typus.
(ib. 587.)

Wenn der Wille zum Leben sich nur darstellte als Trieb zur Selbsterhaltung; so würde dies nur eine Bejahung der individuellen Erscheinung auf die Spanne Zeit ihrer natürlichen Dauer sein. — — Weil hingegen der Wille das Leben schlechthin und auf alle Zeit will, stellt er sich zugleich dar als Geschlechtstrieb, der es auf eine endlose Reihe von Generationen abgesehen hat.
(W. a. W. u. V. II. 649.)

Vom Gipfelpunkt meiner Philosophie aus gesehen concentrirt die Bejahung des Willens zum Leben sich im Zeugungsakt und dieser ist ihr entschiedenster Ausdruck.
(Parerga II. 444.)

Einzig und allein mittelst der fortwährenden Ausübung einer so beschaffenen Handlung besteht das Menschengeschlecht.
(W. a. W. u. V. II. 651.)

Jener Akt ist der Kern, das Kompendium, die Quintessenz der Welt. (ib. 652.)

Durch die Zeugung sind wir, durch die Zeugung werden wir sein. Wenden wir uns jetzt zum Tode. Der Tod ist vollkommene Vernichtung. Die vom Typus sich unterworfenen chemischen Kräfte werden wieder frei: er selbst verlöscht wie ein Licht, das kein Oel mehr hat. —

Das Ende des Individuums durch den Tod bedarf eigentlich keines Beweises, sondern wird vom gesunden Verstande als Thatsache erkannt und als solche bekräftigt durch die Zuversicht, daß die Natur so wenig lügt, als irrt, sondern ihr Thun und Wesen offen darlegt, sogar naiv ausspricht, während nur wir selbst es

durch Wahn verfinstern, um herauszudeuten, was unserer beschränkten Ansicht eben zusagt.

(W. a. W. u. V. I. 382.)

Was wir im Tod fürchten, ist in der That der Untergang des Individuums, als welcher er sich unverhohlen kundgiebt, und da das Individuum der Wille zum Leben selbst in einer einzelnen Objektivation ist, sträubt sich sein ganzes Wesen gegen den Tod. (ib. 334.)

Daß die vollkommenste Erscheinung des Willens zum Leben, die sich in dem so überaus künstlich komplicirten Getriebe des menschlichen Organismus darstellt, zu Staub zerfallen muß und so ihr ganzes Wesen und Streben am Ende augenfällig der Vernichtung anheim gegeben wird, — dies ist die naive Aussage der allezeit wahren und aufrichtigen Natur, daß das ganze Streben dieses Willens ein wesentlich nichtiges sei. (Parerga II. 308.)

Meinungen wechseln nach Zeit und Ort: aber die Stimme der Natur bleibt sich stets und überall gleich, ist daher vor Allem zu beachten. — In der Sprache der Natur bedeutet Tod Vernichtung. (W. a. W. u. V. II. 529.)

Ich fasse zusammen:

1) Das Wesen des Menschen ist das verjüngte Wesen seiner Eltern;
2) der Mensch kann sich nur durch Zeugung im Dasein erhalten;
3) der Tod ist absolute Vernichtung;
4) der individuelle Wille, welcher sich nicht im Kinde verjüngt, sich nicht in ihm die Fortdauer gesichert hat, ist unrettbar im Tode verloren;
5) der Schwerpunkt des Lebens liegt im Geschlechtstrieb und folglich ist nur der Begattungsstunde Wichtigkeit beizulegen;
6) die Todesstunde ist ohne alle und jede Bedeutung.

Nennen wir nun das Streben des Menschen, sich im Dasein zu erhalten, mit Schopenhauer: Bejahung des Willens zum Leben; sein Streben dagegen, das Dasein abzuschütteln, seinen Typus zu zerstören, d. h. sich von sich selbst zu befreien, Verneinung des Willens zum Leben, so bejaht

1) der Mensch am deutlichsten und sichersten seinen Willen im Zeugungsakt;
2) kann er sich nur sicher vom Leben, von sich selbst befreien, sich erlösen, wenn er den Geschlechtstrieb unbefriedigt läßt. Virginität ist die conditio sine qua non der Erlösung und die Verneinung des Willens zum Leben ist unfruchtbar, wenn der Mensch sie erst dann ergreift, wann er bereits seinen Willen in der Erzeugung von Kindern bejaht hat.

Mit jener Bejahung über den eigenen Leib hinaus, und bis zur Darstellung eines neuen, ist auch Leiden und Tod, als zur Erscheinung des Lebens gehörig, auf's Neue mitbejaht und die durch die vollkommenste Erkenntnißfähigkeit herbeigeführte Möglichkeit der Erlösung diesmal für fruchtlos erklärt. Hier liegt der tiefe Grund der Scham über das Zeugungsgeschäft. (W. a. W. u. V. I. 388.)

Ich habe in dieser ganzen Darstellung den Gedankengang meiner Philosophie wiederholt und ihn überall mit Stellen aus den Werken Schopenhauer's belegt. Diese Stellen befinden sich unter anderen, welche das gerade Gegentheil sagen: gemäß dem bereits citirten Goethe'schen Wort:

es ist ein fortdauerndes Setzen und Aufheben, ein unbedingtes Aussprechen und augenblickliches Limitiren, so daß zugleich Alles und Nichts wahr ist.

Schopenhauer hat sie geschrieben als klarer, nüchterner, unbefangener Beobachter der Natur; die anderen aber, welche ich jetzt anführen werde, als transscendenter Philosoph, der sich mit geballten Händen vor die Wahrheit stellte und dann sich an der hehren Göttin vergriff. Es muß sich in solchen Momenten ein dichter Schleier vor seinen sonst so durchdringenden geistigen Blick gelegt haben, und erscheint sein Gebahren in diesem Zustande wie das eines im Finstern Herumtappenden, der aus den Daten des Tastsinns die Farben der Gegenstände bestimmt. Seine geniale Kraft zeigt sich alsdann nur in der bewunderungswürdigen kunstreichen Aneinanderfügung des Heterogenen und in dem sorgfältigen Verbergen aller Risse und Sprünge.

Seine sämmtlichen Grund-Irrthümer, die wir bereits kennen, treten in der Ethik als eine Rotte von Brandstiftern auf, die sein Werk vernichten. Ehe ich sie jedoch einzeln vorführe, will ich ihn selbst das Nachfolgende verurtheilen lassen. Er sagt (Parerga I. 202):

> Es läßt sich nichts Unphilosophischeres denken, als immerfort von Etwas zu reden, von dessen Dasein man erwiesenstermaßen keine Kenntniß und von dessen Wesen man gar keinen Begriff hat.

An der Spitze der Grundirrthümer stehen die Gelegenheitsursachen. Sie verdichten sich in der Ethik zum crassesten Occasionalismus, den Kant mit den Worten brandmarkt:

> Man kann voraussetzen, daß Niemand dieses System annehmen wird, dem es irgend um Philosophie zu thun ist.
>
> (Kk. d. U. 302.)

Schopenhauer aber beachtete die Warnung nicht und schrieb:

> Die Zeugung ist in Beziehung auf den Erzeuger nur der Ausdruck, das Symptom, seiner entschiedenen Bejahung des Willens zum Leben; in Beziehung auf den Erzeugten ist sie nicht etwa der Grund des Willens, der in ihm erscheint, da der Wille an sich weder Grund noch Folge kennt; sondern sie ist, wie alle Ursache, nur Gelegenheitsursache der Erscheinung des Willens zu dieser Zeit, an diesem Ort.
>
> (W. a. W. u. V. I. 387.)

> Der Tod giebt sich unverhohlen kund als das Ende des Individuums, aber in diesem Individuum liegt der Keim zu einem neuen Wesen. (Parerga II. 292.)

> Der Sterbende geht unter: aber ein Keim bleibt übrig, aus welchem ein neues Wesen hervorgeht, welches jetzt in's Dasein tritt, ohne zu wissen, woher es kommt und weshalb es gerade ein solches ist, wie es ist. (ib.)

> Das frische Dasein jedes neugeborenen Wesens ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines Abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neue entstanden ist: sie sind ein Wesen.
>
> (W. a. W. u. V. II. 575.)

Danach leuchtet uns ein, daß alle in diesem Augenblick lebenden Wesen den eigentlichen Kern aller künftig leben werdenden enthalten, diese also gewissermaßen schon jetzt da sind.

(Parerga II. 292.)

Dies heißt in dürren Worten: Im Tod irgend eines Organismus bleibt dessen Wesen unangetastet. Es sinkt in den Einen Willen zurück und dieser legt es, als wirkende Kraft, in irgend einen Samen oder ein Ei. Was Mensch war, kann zu einer Eiche, einem Wurm, einem Tiger &c. werden, oder auch das Wesen eines sterbenden Bettlers wird zu einem Königssohn, der Tochter einer Bajadere u. s. w. Man kann es gar nicht fassen, daß ein Mann, der das glänzende Kapitel „über die Erblichkeit der Eigenschaften" geschrieben hat, solche Gedanken haben konnte. Es ist, als ob ein Brahmane einen Vortrag über Metempsychose, oder ein budhaistischer Priester einen solchen über Palingenesie hielte. Aber nein! Beide Lehren sind tiefsinnige, zur Stütze für die Moral erfundene religiöse Dogmen. Schopenhauer dagegen kennt ja keine Vergeltung nach dem Tode, und das Leben in dieser Welt ist die einzig mögliche Strafe für den Willen. — Allerdings ist es wahr, daß alle künftig leben werdenden Wesen schon jetzt sind; aber dies ist doch nur so zu verstehen, daß alle künftigen Eichen von jetzigen Eichen, alle künftigen Menschen von gegenwärtigen Menschen, auf ganz natürliche Weise abstammen werden. Ich habe allen Grund anzunehmen, daß Schopenhauer seinen absurden Occasionalismus der außerordentlich wichtigen Karma-Lehre Budha's entlehnte, die ich in der Metaphysik besprechen werde. —

Nach den Gelegenheitsursachen kommt die unstät und flüchtig umherirrende reale Materie und schüttelt ihre Locken.

„Wie?" wird man sagen, „das Beharren des bloßen Staubes, der rohen Materie, sollte als eine Fortdauer unseres Wesens angesehen werden?" Oho! Kennt ihr denn diesen Staub? Wißt ihr, was er ist und was er vermag? Lernt ihn kennen, ehe ihr ihn verachtet. (W. a. W. u. V. II. 537.)

Wie kläglich!

Der Materie folgt die geleugnete Individualität.

Individualität kannte ich als Eigenschaft jedes Organischen, und daher, wenn dieses ein selbstbewußtes ist, auch des Bewußt-

seins. Jetzt zu schließen, daß dieselbe jenem entwichenen, Leben ertheilenden, mir völlig unbekannten (!) Princip inhärire, dazu ist kein Anlaß vorhanden; um so weniger, als ich sehe, daß überall in der Natur jede einzelne Erscheinung das Werk einer allgemeinen, in tausend gleichen Erscheinungen thätigen Kraft ist. (W. a. W. u. V. II. 536.)

Daß der Wille in uns den Tod fürchtet, kommt daher, daß hier die Erkenntniß ihm sein Wesen bloß in der individuellen Erscheinung vorhält, woraus ihm die Täuschung entsteht, daß er mit dieser untergehe, etwa wie ein Bild im Spiegel, wenn man diesen zerschlägt, mit vernichtet zu werden scheint.

(ib. I. 569.)

Nach der geleugneten Individualität kommt die geleugnete reale Succession und die fatale Verquickung der realen Entwicklung mit der „unendlichen" Zeit.

Eine ganze Unendlichkeit ist abgelaufen, als wir noch nicht waren: aber das betrübt uns keineswegs. Hingegen, daß nach dem momentanen Intermezzo eines ephemeren Daseins eine zweite(!) Unendlichkeit folgen sollte, in der wir nicht mehr sein werden, finden wir hart, ja unerträglich. (W. a. W. u. V. II. 531.)

Es giebt keinen größeren Contrast, als den zwischen der unaufhaltsamen Flucht der Zeit, die ihren ganzen Inhalt mit sich fortreißt, und der starren Unbeweglichkeit des wirklich Vorhandenen, welches zu allen Zeiten das eine und selbe ist.

(ib. 548.)

In jedem gegebenen Zeitpunkt sind alle Thiergeschlechter, von der Mücke bis zum Elephanten, vollzählig beisammen. Sie haben sich bereits viel tausend Mal erneuert und sind dabei dieselben geblieben. (ib. 546.)

Der Tod ist das zeitliche Ende der zeitlichen Erscheinung: aber sobald wir die Zeit wegnehmen, giebt es gar kein Ende mehr und hat dies Wort alle Bedeutung verloren. (ib. 551.)

Anfangen, Enden und Fortdauern sind Begriffe, welche ihre Bedeutung einzig und allein von der Zeit entlehnen und folglich nur unter der Voraussetzung dieser gelten. (ib. 562.)

Hier kann man nur sagen: wie naiv!

Hinter der Zeit steht die Gattung.

Die Löwen, welche geboren werden und sterben, sind wie die Tropfen des Wasserfalls; aber die leonitas, die Idee, oder Gestalt, des Löwen, gleicht dem unerschütterlichen Regenbogen darauf. (W. a. W. u. V. II. 550.)

Die Gattungen, d. h. die durch das Band der Zeugung verbundenen Individuen. (ib. 582.)

Dem Individuum sind die Angelegenheiten der Gattung als solcher, also die Geschlechtsverhältnisse, die Zeugung und Ernährung der Brut, ungleich wichtiger und angelegener, als alles Andere. (ib. 582.)

Durch die Genitalien hängt das Individuum mit der Gattung zusammen. (—)

Die in der Zeit, zur Menschenreihe ausgedehnte ewige Idee Mensch erscheint durch das sie verbindende Band der Zeugung auch wieder in der Zeit als ein Ganzes. (ib. II. 719.)

Was zuletzt zwei Individuen verschiedenen Geschlechts mit solcher Gewalt ausschließlich zu einander zieht, ist der in der ganzen Gattung sich darstellende Wille zum Leben, der hier eine seinen Zwecken entsprechende Objektivation seines Wesens anticipirt in dem Individuo, welches jene Beiden zeugen können. (ib. II. 612.)

Das Individuum handelt hier, ohne es zu wissen, im Auftrag eines Höheren, der Gattung. (ib. 627.)

Dieses Forschen und Prüfen ist die Meditation des Genius der Gattung über das durch sie Beide mögliche Individuum und die Kombination seiner Eigenschaften. (—)

Die Gattung allein hat unendliches Leben und ist daher unendlicher Wünsche, unendlicher Befriedigung und unendlicher Schmerzen fähig. (ib. 630.)

Dies ist grundfalsch. Das Band der Zeugung verbindet die Eltern mit den Kindern, d. h. die Zeugenden mit sich selbst, nicht die Individuen zu einer erfaselten Gattung. — Wenn sich Individuen begatten, so stehen sie im eigenen Dienst und handeln nicht im Auftrag einer transscendenten höheren Macht. Durch die

Genitalien sichert sich das Individuum das Dasein über den Tod hinaus. So spricht

> die anschaulich vorliegende Welt, das eigentlich und wahrhaft Gegebene, das Unverfälschte und an sich selbst dem Irrthum nicht Ausgesetzte, durch welches hindurch wir daher in das Wesen der Dinge einzudringen haben. (Parerga I. 177.)

Nächst der Gattung steht die geleugnete Erkennbarkeit des Dinges an sich.

> Es ist unmöglich etwas nach Dem, was es schlechthin an und für sich sei, zu erkennen. — Insofern ich also ein Erkennendes bin, habe ich selbst an meinem eigenen Wesen eigentlich (!) nur eine Erscheinung: sofern ich hingegen dieses Wesen selbst unmittelbar bin, bin ich nicht erkennend.
> (W. a. W. u. V. II. 664.)

woraus (weil nur die Erscheinung in der Zeit ist, nicht das Ding an sich) Schopenhauer den Schluß zieht, daß der Tod unser innerstes Wesen gar nicht treffen könne. Sehr deutlich spricht er dies Parerga II. 334 aus:

> Gegen gewisse alberne Einwürfe bemerke ich, daß die Verneinung des Willens zum Leben keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sondern den bloßen Actus des Nichtwollens: das Selbe, was bisher gewollt hat, will nicht mehr.

Es handelt sich also um einen Willen, welcher nicht mehr will, d. h. um etwas

> von dessen Wesen man gar keinen Begriff haben kann.

Ich habe oben die Verneinung des Willens zum Leben definirt als das Streben des Willens, sich von sich selbst zu befreien. Der Wille will in dieser Welt das reinste Leben, die edelste Bewegung, und im Tode Vernichtung, und dieses Wollen ist nunmehr bis zu seinem letzten Athemzuge sein Leben, seine Bewegung. Fassen wir nun die Verneinung des Willens zum Leben weniger scharf, und definiren wir sie als das Streben des Willens, zu leben, aber in einer Form, die nur negativ zu bestimmen ist, als toto genere von den Formen des Lebens in der Welt verschieden, so müßte er doch immer dieses nicht vorstellbare Leben wollen, da er überhaupt etwas wollen muß; denn ein Wille, der nicht will, kann gar nicht ge-

dacht werden. Von einer ununterbrochenen Reihe bewußter Willensakte ist hier gar nicht die Rede, sondern von dem Willen zum Leben schlechthin.

Der angeführte Satz ist also jedes Sinnes bar. Schopenhauer spricht übrigens an anderen Orten ganz kühn und zuversichtlich von einem Dasein, welches nicht das Dasein des Einen Willens ist. So sagt er:

> Die Schrecknisse auf der Bühne halten dem Zuschauer die Bitterkeit und Werthlosigkeit des Lebens, also die Nichtigkeit alles seines Strebens entgegen: die Wirkung dieses Eindrucks muß sein, daß er, wenn auch nur im dunklen Gefühl, inne wird, es sei besser, sein Herz vom Leben loszureißen, sein Wollen davon abzuwenden, die Welt und das Leben nicht zu lieben; wodurch dann eben, in seinem tiefsten Innern, das Bewußtsein angeregt wird, daß für ein anderartiges Wollen es auch eine andere Art des Daseins geben müsse.
>
> (W. a. W. u. V. II. 495.)

Die sich hier von selbst aufwerfende Frage: in welcher Welt denn eine solche andere Art des Daseins geführt werden könne, beantwortet er barsch mit den Worten:

> Wenn ich sage: „in einer anderen Welt,“ so ist es großer Unverstand zu fragen: „wo ist denn die andere Welt?“ Denn der Raum, der allem Wo erst einen Sinn ertheilt, gehört eben mit zu dieser Welt: außerhalb derselben giebt es kein Wo. — Friede, Ruhe und Glückseligkeit wohnt allein da, wo es kein Wo und kein Wann giebt. (Parerga II. 47.)

Die Absurdität dieses geradezu komischen Satzes bedarf keiner Beleuchtung.

Wie dachte sich wohl Schopenhauer den Einen Willen zum Leben? Ich glaube (da man von einem mathematischen Punkt keine Vorstellung haben kann) als ein Meer, von dem der eine Theil in endloser Bewegung, der andere in ewiger absoluter Ruhe ist. Die Wellen, welche nicht mehr Wellen sein wollen, fallen in den ruhigen Theil zurück; diejenigen hingegen, welche sich bejahen, fallen im Tode [illegible]wegten Theil, der sie sofort wieder, als neue Wellen, an [illegible]e erhebt. Es ist das Meer der Mystiker, eingetheilt [illegible]ottheit und Gott als Gott.

Jetzt kommt der vom Willen grundverschiedene Intellekt.

> Der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch.
> (W. a. W. u. V. II. 225.)

> Der Intellekt wird, als bloße Function des Gehirns, vom Untergang des Leibes mitgetroffen; hingegen keineswegs der Wille.
> (ib. 306.)

> Das Subjekt des Erkennens ist die Laterne, welche ausgelöscht wird, nachdem sie ihren Dienst geleistet hat. (ib. 570.)

Es ist gewiß nicht nöthig, daß ich das Verhältniß zwischen Willen und Geist nochmals klarstelle. Ich erinnere an Gesagtes und daran, daß Schopenhauer selbst schließlich widerrufen und bekennen mußte, daß der Intellekt der Wille zu erkennen sei, wie der Magen der Wille zu verdauen u. s. w. Ich will nur ganz einfach fragen: was lehrt uns ein Leichnam? Er lehrt uns, daß nicht nur das Selbstbewußtsein, die Vernunft, der Verstand ꝛc. erloschen sind, sondern auch der Wille. Die ganze Idee Mensch,

> d. h. dieser bestimmte Charakter mit diesem bestimmten Intellekt
> (Parerga II. 246.)

ist todt. —

Dem Intellekt folgt die bevorzugte intuitive Erkenntniß.

> Daß nur eine Erscheinung ihr Ende finde, ohne daß das Ding an sich selbst dadurch angefochten werde, ist eine unmittelbare, intuitive Erkenntniß jedes Menschen.
> (Parerga II. 287.)

Hat sich Schopenhauer hierbei irgend etwas Deutliches gedacht? Wie soll der genialste Mensch intuitiv erkennen können, daß er unsterblich ist? Und mehr noch: jeder Mensch soll es können! Fürwahr, die Irrthümer Schopenhauer's treten zuweilen mit einer Dreistigkeit und Unverschämtheit auf, welche das sanfteste Blut in Wallungen versetzen. In mystischer Verzückung, hervorgerufen durch Fasten und Kasteien, mag sich mancher fromme heilige Büßer in einem verklärten Bilde gesehen haben, welche Vision ihm die Gewißheit, daß seine Seele unsterblich sei, eingeflößt haben mag; aber daß jeder Mensch anschaulich seine Unsterblichkeit erkennen kann, das übersteigt doch alle Begriffe. Auch eilt Schopenhauer diese intuitive Erkenntniß auf das Gefühl zurückzuführen, denn nur vier Zeilen weiter ist zu lesen:

Jeder fühlt, daß er etwas Anderes ist, als ein von einem Anderen einst aus Nichts geschaffenes Wesen.

Schließlich möge der Hauptfehler Schopenhauer's, sein metaphysischer Hang, ex tripode reden:

> Hinter unserem Dasein steckt etwas Anderes, das uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln.
> (W. a. W. u. V. I. 479.)

> Ich glaube, wir werden im Augenblick des Sterbens inne, daß eine bloße Täuschung unser Dasein auf unsere Person beschränkt hatte. (ib. II. 689.)

> Tod und Geburt sind die stete Auffrischung des Bewußtseins des an sich end- und anfangslosen Willens, der allein gleichsam die Substanz des Daseins ist (jede solche Auffrischung aber bringt eine neue Möglichkeit der Verneinung des Willens zum Leben). (ib. II. 571.)

Das Hin- und Herschwanken Schopenhauer's zwischen einem immanenten Gebiete und einem mit demselben zugleich existirenden transscendenten (ein Oscilliren, dem kein Philosoph seither entgehen konnte, und welchem erst durch meine Philosophie ein jähes Ende bereitet worden ist), und sein vergebliches Bemühen, beide Gebiete in Einklang zu bringen, zeigen sich in keiner Stelle so deutlich wie in dieser:

> Man kann auch sagen: Der Wille zum Leben stellt sich dar in lauter Erscheinungen, welche total zu Nichts werden. Dieses Nichts mitsammt den Erscheinungen bleibt aber innerhalb des Willens zum Leben, ruht auf seinem Grunde.
> (Parerga II. 310.)

Er ist wenigstens so ehrlich, hinzuzufügen:

Das ist freilich dunkel!

Natürlich ist dem transscendenten Schopenhauer nicht die Zeugungsstunde, sondern die Todesstunde die wichtigste im ganzen Leben. Von ihr spricht er in demselben hochfeierlichen, salbungsvollen Tone, wie Kant vom Gewissen.

> Der Tod ist die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu sein: wohl Dem, der sie benutzt. (W. a. W. u. V. II. 580.)

In der Stunde des Todes entscheidet sich, ob der Mensch in den Schooß der Natur zurück fällt, oder aber dieser nicht mehr angehört, sondern — — — — für diesen Gegensatz fehlt uns Bild, Begriff und Wort. (ib. 697.)

Der Tod des Individuums ist die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben: Hast Du genug? Willst Du aus mir hinaus? (—)

In diesem Sinne gedacht ist die christliche Fürsorge für gehörige Benutzung der Sterbestunde, mittelst Ermahnung, Beichte, Kommunion und letzte Oelung: daher auch die christlichen Gebete um Bewahrung vor einem plötzlichen Ende. (—)

Das Sterben ist allerdings als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehen: im Augenblick desselben wird Alles das entschieden, was durch den ganzen Verlauf des Lebens nur vorbereitet und eingeleitet war. (ib. 730.)

In der Stunde des Todes drängen alle die geheimnißvollen (wenngleich eigentlich in uns selbst wurzelnden) Mächte, die das ewige Schicksal des Menschen bestimmen, sich zusammen und treten in Action. Aus ihrem Conflikt ergiebt sich der Weg, den er jetzt zu wandern hat, bereitet nämlich seine Palingenesie sich vor, nebst allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von dem an unwiderruflich bestimmt ist. — — — Hierauf beruht der hochernste, wichtige, feierliche und furchtbare Charakter der Todesstunde. Sie ist eine Krisis im stärksten Sinne des Worts, ein Weltgericht. (Parerga I. 238.)

Mit Plato möchte man sagen: O du Wunderlicher! — Wenn die kleinen Kinder sich fürchten, so muß die Amme singen. Sollte Schopenhauer — sollte er wirklich — — — — —?

Es ist hier der richtige Ort, um ein Wort über den Selbstmord zu sagen. Schopenhauer, als Mensch, steht demselben vollkommen vorurtheilsfrei gegenüber, was ich ihm hoch anrechne. Nur kalte, herzlose, oder in Dogmen befangene Menschen können einen Selbstmörder verdammen. Wohl uns Allen, daß uns von milder Hand eine Thüre geöffnet worden ist, durch die wir, wenn uns die Hitze im schwülen Saale des Lebens unerträglich wird, in die

stille Nacht des Todes eingehen können. Nur der crasseste Despotismus kann den versuchten Selbstmord bestrafen.

> Wenn die Kriminaljustiz den Selbstmord verpönt, so ist dies kein kirchlich gültiger Grund und überdies entschieden lächerlich: denn welche Strafe kann Den abschrecken, der den Tod sucht? Bestraft man den Versuch zum Selbstmord, so ist es die Ungeschicklichkeit, durch welche er mißlang, die man bestraft.
> (Parerga II. 329.)

Dagegen stempelt der Philosoph Schopenhauer, ohne irgend einen stichhaltigen Grund, den Selbstmord überhaupt zu einer zwecklosen That. Er meint:

> Ein Lebensmüder hat nicht vom Tode Befreiung zu hoffen und kann sich nicht durch Selbstmord retten; nur mit falschem Schein lockt ihn der finstere, kühle Orcus als Hafen der Ruhe.
> (W. a. W. u. V. I. 331.)

> Der Selbstmörder verneint nur das Individuum, nicht die Species. (ib. 472.)

> Der Selbstmord ist die willkürliche Zerstörung einer einzelnen Erscheinung, bei der das Ding an sich ungestört stehen bleibt. (—)

Dies ist falsch. Wie Schopenhauer ex tripode erklärte: der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch, während uns doch jeder Leichnam deutlich zeigt, daß die ganze Idee zerstört ist, so behandelt er auch den Selbstmord. Er nimmt die Miene an, als ob er ganz genau, aus sicherster Quelle, erfahren habe, was mit einem Selbstmörder nach dem Tode vorgehe. Die Wahrheit ist, daß der Selbstmörder, als Ding an sich, im Tode vernichtet wird, wie jeder Organismus. Lebt er nicht in einem anderen Leibe fort, so ist der Tod seine absolute Vernichtung; im anderen Falle entflieht er nur mit seinem schwächsten Theile dem Leben. Er hält das Rad ein, das sonst noch eine Weile geschwungen hätte, nachdem die bewegende Kraft es verließ.

Man lese auch die Seite 474 im I. Bd. von W. a. W. u. V., wo der in der Askese gewählte Hungertod einen anderen Erfolg, als der gewöhnliche Selbstmord haben soll, und man wird über die Irrfahrten eines großen Geistes erstaunen. —

Diese Voruntersuchungen zur Ethik schließe ich am besten mit einem anderen guten Gedanken Schopenhauer's:

Die Philosophie soll mittheilbare Erkenntniß, muß daher Rationalismus sein. (Parerga II. 11.)

Wir treten jetzt vor die Hauptfragen der Ethik:

1) Ist der Wille frei?

2) Was ist das Fundament der Moral?

Daß der Wille nicht frei sei, ist eine sehr alte, aber stets angefochtene Wahrheit. Christus sprach sie aus, und Paulus, Augustinus, Luther, Calvin, bekannten sich zu ihr. Die größten Denker aller Zeiten haben ihr gehuldigt, und nenne ich: Vanini, Hume, Hobbes, Spinoza, Priestley, Kant und Schopenhauer.

Wir haben nun die Stellung zu prüfen, welche die beiden letzteren Philosophen dem libero arbitrio indifferentiae gegenüber einnehmen.

Nach Kant ist die Welt ein Ganzes von Erscheinungen. Diese Erscheinungen sowohl, als ihre Verknüpfungen untereinander, bringt das denkende Subjekt, aus eigenen Mitteln, hervor (durch Raum, Zeit und Kategorien). Indessen liegt doch jeder Erscheinung ein Ding an sich zu Grunde. Kant hat sich, wie wir wissen, das Ding an sich erschlichen, indem er es an der Hand der Causalität auffand, welche doch nur auf dem Gebiete der Erscheinungen Gültigkeit haben sollte. Auf diesem erschlichenen Verhältniß der Erscheinung zu etwas, das in ihr erscheint, ist nun seine berühmte Unterscheidung des intelligibelen Charakters vom empirischen begründet, die Schopenhauer

> zum Schönsten und Tiefgedachtesten, was dieser große Geist, ja, was Menschen jemals hervorgebracht haben

rechnet und für

> die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns

hält. Vor allen Dingen liegt uns jetzt ob, zu sehen, ob sie dieses Lob verdient oder nicht.

Zunächst leidet sie an einer petitio principii aus den angeführten Gründen; denn Kant legt dem empirischen Charakter einen intelligibelen ohne Weiteres unter: ohne Beweis, den er eben, seiner Philosophie zufolge, gar nicht beizubringen im Stande war. Sehen

wir indessen hiervon ab und werden wir uns klar darüber, was Kant unter den beiden Charakteren versteht. Er sagt:

> Ich nenne dasjenige an einem Gegenstand der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. (Kr. d. V. 420.)

> Es muß eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen, und von ihnen, als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten. — —

> Zweitens würde man ihm noch einen intelligibeln Charakter einräumen müssen, wodurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. (ib. 421.)

> Dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir Nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint, aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden müssen. (ib. 422.)

Es handelt sich also um die bestimmte Art der Wirksamkeit eines Subjekts der Sinnenwelt: seine Natur, der gemäß es immer wirken muß. Diese Natur ist sein empirischer Charakter. Als solcher ist er aber nur Erscheinung eines X, eines unausgedehnten, zeitlosen Dinges an sich, das, aller Nothwendigkeit enthoben, in voller Freiheit Grund der Erscheinung ist und nur dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden kann.

An den empirischen Charakter müssen wir uns demnach halten, um den intelligibeln, gleichsam an einem kurzen Endchen, erfassen zu können; denn dieser ist unmittelbar nicht zu verkennen.

Im Beispiel vom Lügner (Kr. 431) heißt es:

> Man geht seinen empirischen Charakter durch bis zu den Quellen desselben, die man in der schlechten Erziehung, übler Gesellschaft, zum Theil auch in der Bösartigkeit eines für Beschämung

unempfindlichen Naturells aufsucht, zum Theil auf den Leichtsinn und Unbesonnenheit schiebt.

und aus anderen Stellen geht hervor, daß der empirische Charakter die Receptivität einer gegebenen Sinnlichkeit ist.

Nun sollte man nach Obigem meinen, daß der intelligible Charakter das Substrat dieser in die Erscheinung tretenden Eigenschaften, Charaktereigenthümlichkeiten, kurz, die stets gleiche Beschaffenheit des Herzens sei; denn der empirische Charakter ist nur die Erscheinung des intelligibeln und dieser ist nur die transscendentale Ursache von jenem, mithin kann zwischen beiden, wenn auch der intelligibele seinem Wesen nach nicht unmittelbar zu erkennen ist, kein absoluter Unterschied bestehen.

Trotzdem legt Kant den intelligibelen Charakter in den Kopf des Menschen.

> Der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperception, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einestheils Phänomen, anderentheils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein blos intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft; vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt.
>
> (ib. 426.)

Also ein Erkenntnißvermögen ist der transscendentale Grund der moralischen Eigenschaften eines Menschen, der bestimmten Art seines Willens, seines Begehrungsvermögens.

Hiergegen muß ich mit Entschiedenheit protestiren; nicht nur vom Standpunkte meiner Philosophie aus, sondern auch im Namen Schopenhauer's, der glänzend nachgewiesen hat, daß zum Wesen des Dinges an sich Intellekt und Selbstbewußtsein nicht nothwendig gehören, diese also niemals der transscendentale Grund einer Erscheinung sein können.

Kant fährt fort:

> Die reine Vernunft als ein bloß intelligibles Vermögen ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen. Die Causalität der Vernunft im intelligiblen Charakter entsteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinungen, so fern es Causalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen sein, und die Causalität wäre alsdann Natur, und nicht Freiheit. Also werden wir sagen können: wenn Vernunft Causalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann, so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt.
> (ib. 429.)

Dies ist gleichfalls falsch und entspringt aus der reinen Anschauung a priori Zeit, welche der Sinnlichkeit angehören soll. Wir wissen, daß erstens die Gegenwart die Form der Vernunft ist, und zweitens, daß, unabhängig von der idealen Zeit eines erkennenden Subjekts, das Ding an sich in realer Bewegung lebt. Wenn ich das Ding aus der Zeit heraushebe, so habe ich ihm damit in keiner Weise die reale Bewegung genommen und es zu einem einsam und bewegungslos über dem Strom der Entwicklung schwebenden Wesen gemacht. Der intelligibele Charakter kann also, man setze ihn nun in die Vernunft, oder in den Schopenhauer'schen Willen zum Leben, schlechterdings keine empirische Reihe von Wirkungen von selbst anfangen; denn jede seiner Handlungen, die eine Reihe von Wirkungen hervorbringt, ist selbst immer das Glied einer Reihe, deren Glieder durch die strengste Nothwendigkeit verkettet sind.

Sehen wir indessen auch hiervon ab und denken wir uns, der intelligibele Charakter sei frei. Wie

> könnte da wohl die Handlung desselben frei heißen, da sie im empirischen Charakter desselben (der Sinnesart) ganz genau bestimmt und nothwendig ist? (Kr. d. V. 429.)

Von zwei Möglichkeiten eine nur: entweder hat der intelligibele Charakter (die Denkungsart) ein- für allemal die Natur des empirischen Charakters (der Sinnesart) bestimmt und der empirische Charakter eines Menschen bleibt zeitlebens der selbe, ist nur der in eine Reihe einzelner Acte auseinandergezogene intelligible,

oder der Mensch nimmt in der Natur eine Ausnahmestellung ein und ist auch als Erscheinung frei, hat das liberum arbitrium.

Kant umgeht diese Alternative und spricht dem intelligibelen Charakter die Fähigkeit zu, den empirischen jederzeit zu bestimmen.

> Denn da Vernunft selbst keine Erscheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen ist, so findet in ihr, selbst in Betreff ihrer Causalität, keine Zeitfolge statt, und auf sie kann also das dynamische Gesetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln bestimmt, nicht angewandt werden. —

> In Ansehung des intelligibeln Charakters, wovon der empirische nur das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher oder Nachher, und jede Handlung ist die unmittelbare Wirkung des intelligibeln Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt . . . und diese ihre Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen, sondern auch positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen. (430.)

Und nun folgt das Beispiel vom Lügner, aus welchem klar und deutlich erhellt, daß der intelligibele Charakter den empirischen jederzeit bestimmen kann.

> Der Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen. — — —

> Die Handlung wird dem intelligibelen Charakter des Lügners beigemessen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld, mithin war die Vernunft unerachtet aller empirischen Bedingungen der That völlig frei, und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beigemessen.

Ferner (Kr. d. prac. V. 139.)

> Dem kategorischen Gebote Genüge zu leisten ist in Jedes Gewalt zu aller Zeit.

Mit anderen Worten: der Mensch ist jederzeit frei und die Nothwendigkeit seiner Handlungen ist ein Schein, wie er selbst (als Körper), die Welt, Alles nur Schein ist.

Ein anderes Resultat war nicht zu erwarten vom Standpunkte des nominell kritischen, in der That aber empirischen Idealismus. Mit den Lippen bekennt sich Kant zur Nothwendigkeit, mit dem Herzen zur Freiheit der menschlichen Handlungen. Es ist auch nicht möglich, Freiheit und Nothwendigkeit mit einer Hand in der Welt zu umspannen. Entweder nur Freiheit, oder nur Nothwendigkeit.

Kant selbst muß gestehen:

> In der Anwendung, wenn man sie (Freiheit und Nothwendigkeit) als in einer und derselben Handlung vereinigt und also diese Vereinignng selbst erklären will, thun sich doch große Schwierigkeiten hervor, die eine solche Vereinigung unthunlich zu machen scheinen. (Kr. d. pract. V. 211.)

und:

> Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeiten hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich, und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein, ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und faßlicher? (ib. 220.)

Das Problem war übrigens, von Allem abgesehen, zu Kant's Zeit noch nicht für die Lösung reif. Jeder Mensch hat einen bestimmten Wirkungskreis; der Kant's war das Gebiet des Erkenntnißvermögens, auf dem er Unsterbliches leistete. In der Moral fiel ihm nur die Aufgabe zu, sämmtliche einschläglichen Fragen zu ventiliren. Er hat es in der umfassendsten Weise gethan, aber nichts Dauerhaftes zu Wege gebracht. Einer anderen frischen Kraft (Schopenhauer) war es vorbehalten, das wahre Ding an sich zu entschleiern, welches doch allein die Quelle aller moralischen Handlungen sein kann. Kant hatte das Ding an sich in der Erkenntnißtheorie als x stehen lassen; in der Ethik dagegen, wo es in einer bestimmenden Weise berührt werden mußte, legte er es in die menschliche Vernunft, wo es offenbar nicht hingehört. Schopenhauer entschleierte es, aber, als ob seine Denkkraft sich hierbei nahezu erschöpft habe, konnte er keine makellose Ethik liefern und mußte es mir überlassen, durch die absolute Trennung des immanenten vom transscendenten Gebiete, die Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit in einer und derselben Handlung deutlich und überzeugend für Jeden zu erklären.

Nicht den Worten, wohl aber ihrem Sinne nach, ging Kant von einer reinen erkennenden und von einer unreinen sinnlichen Seele aus. Der Mensch gehört zwei Welten an: der Sinnenwelt und der intelligibelen Welt,

> in der wir schon jetzt sind, und in der unser Dasein der höchsten Vernunftbestimmung gemäß fortzusetzen, wir durch bestimmte Vorschriften angewiesen werden können.
>
> (Kr. d. prac. Vern. 226.)

Bald giebt er nun jeder Seele einen besondern Willen, bald stellt er beiden nur einen zur Verfügung, bald ist auch der Wille an sich nichts, bald ist er etwas. Folgende Stellen werden dies klarlegen.

> Eine Willkür ist bloß thierisch (arbitrium brutum), die nicht anders, als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür (arbitrium liberum), und Alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird practisch genannt. Die practische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn nicht bloß Das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von Dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden.
>
> (Kr. d. V. 599.)
>
> Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als practische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv nothwendig erkannt werden, auch subjektiv nothwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als practisch nothwendig, d. h. als Gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht

hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen, mit einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist), so sind die Handlungen, die objektiv als nothwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäß, ist Nöthigung.

(Kr. d. p. V. 33.)

Außer dem Verhältnisse, darin der Verstand zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntnisse) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, sofern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes practisch ist. Die objektive Realität eines reinen Willens, oder, welches einerlei ist, einer reinen practischen Vernunft . . . .

(ib. 162.)

Wir haben also

1) a. einen thierischen Willen,
   b. einen freien Willen;
2) nur einen Willen.

Dieser eine Wille ist

1) indifferent, da er sich bald von der reinen, bald von der unreinen Seele bestimmen läßt;
2) ist er nicht indifferent, sondern
   a. der Wille schlechthin, wenn er das Verhältniß des Verstandes zum Begehrungsvermögen ausdrückt;
   b. der reine Wille, wenn die Vernunft durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes practisch ist.

Es ist nicht möglich, einem Begriff eine größere Vieldeutigkeit zu geben, kurz, die Confusion weiter zu treiben.

Kant's Unterscheidung des intelligibelen Charakters vom empirischen verdient also nicht das Lob, das ihr Schopenhauer so reichlich spendete. Kant griff nach der Freiheit und nach der Nothwendigkeit zu gleicher Zeit, und die Folge davon war, daß er weder die eine, noch die andere erfaßte: er setzte sich zwischen zwei Stühle.

Warum nun bekannte sich Schopenhauer zu dieser Lehre? Weil sie seinem metaphysischen Hang zusagte, und weil es so angenehm war, je nach Bedarf, bald die Nothwendigkeit, bald die Freiheit in den Vordergrund stellen zu können.

Er hat indessen die Lehre Kant's nicht unangetastet gelassen, sondern sie ebenso gewaltsam umgemodelt, wie Plato's Ideenlehre. Zunächst machte er Kant's intelligibeln Charakter zum Willen, als Ding an sich, während Kant ganz unzweideutig, klar und bündig sagte, er sei die Vernunft; zweitens ließ er den empirischen Charakter ein- für allemal durch den intelligibelen bestimmt worden sein, während Kant dem intelligibelen die Fähigkeit zusprach, jederzeit sich am empirischen Charakter zu offenbaren. Schopenhauer lehrt:

> Der empirische Charakter ist, wie der ganze Mensch, als Gegenstand der Erfahrung eine bloße Erscheinung, daher an die Formen aller Erscheinung, Zeit, Raum und Kausalität, gebunden und deren Gesetzen unterworfen: hingegen ist die als Ding an sich von diesen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterschiede unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung, sein intelligibler Charakter, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem, in solcher Eigenschaft allerdings auch absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität (als einer bloßen Form der Erscheinungen) zukommt. Diese Freiheit aber ist eine transscendentale, d. h. nicht in der Erscheinung hervortretende. (Ethik 96.)

> Demnach steht für die Welt der Erfahrung das Operari sequitur esse ohne Ausnahme fest. Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt diese Beschaffenheit kund. Jeder Mensch handelt nach dem wie er ist, und die demgemäß jedes Mal nothwendige Handlung wird, im individuellen Fall, allein durch die Motive bestimmt. Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen sein kann, muß im Esse liegen. (ib. 97.)

Es ist klar, daß Schopenhauer in seiner wichtigen Schrift: „Ueber die Freiheit des Willens“, welche ohne Frage

> zum Schönsten und Tiefgedachtesten gehört, was je geschrieben worden ist,

die Lehre Kant's wesentlich verbesserte — aber seine Unterscheidung des intelligibeln vom empirischen Charakter ist doch nicht die Kant's. Die tiefe Kluft zwischen beiden Erklärungen umgeht er stets geflissentlich; nur zweimal, vom Unwillen fortgerissen, beklagt er sich ganz kurz:

> Der Wille, den Kant höchst unstatthaft, mit unverzeihlicher Verletzung alles Sprachgebrauchs, Vernunft betitelt.
> (W. a. W. u. V. I. 599.)

> Man sieht in der Kantischen Ethik, zumal in der Kritik der practischen Vernunft, stets im Hintergrunde den Gedanken schweben, daß das innere und ewige Wesen des Menschen in der Vernunft bestände. (Ethik 132.)

In der angeführten vortrefflichen Schrift beweist Schopenhauer unwiderleglich und unumstößlich, daß der Wille, als empirischer Charakter, niemals frei ist. War die Sache auch nicht neu, so hat er doch das unbestreitbare Verdienst, die Controverse über Freiheit und Unfreiheit menschlicher Handlungen für alle Vernünftigen definitiv abgethan zu haben. Die Unfreiheit des Willens gehört fortan zu den wenigen Wahrheiten, die sich die Philosophie bis jetzt erkämpft hat. Von der transscendenten Freiheit werde ich gleich sprechen.

Sollte indessen Schopenhauer wirklich, wenigstens dieses einzige Mal, consequent bei seiner Ansicht stehen geblieben sein? Leider ist dies nicht der Fall. Auch die Nothwendigkeit der menschlichen Willensakte hat er durchlöchert; denn er ließ die transscendentale Freiheit des menschlichen Willens, von der er doch oben sagte, daß sie eine

> nicht in der Erscheinung hervortretende

sei, indem das

> Operari sequitur esse ohne Ausnahme für die Welt der Erfahrung

fest stehe, erst in zwei Fällen, dann nur in einem in die Erscheinung, als deus ex machina, treten.

> Diese Freiheit, diese Allmacht — — — kann nun auch, und zwar da, wo ihr, in ihrer vollendetsten Erscheinung, die vollkommen adäquate Kenntniß ihres eigenen Wesens aufgegangen

ist, von Neuem sich äußern, indem sie nämlich entweder auch hier, auf dem Gipfel der Besinnung und des Selbstbewußtseins, das Selbe will, was sie blind und sich selbst nicht kennend wollte, wo dann die Erkenntniß, wie im Einzelnen, so im Ganzen, für sie stets Motiv bleibt; oder aber auch umgekehrt, diese Erkenntniß wird ihr ein Quietiv, welches alles Wollen beschwichtigt und aufhebt. Dies ist die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, welche, als in Hinsicht auf den Wandel des Individuums allgemeine, nicht einzelne Willensäußerung, nicht die Entwicklung des Charakters störend modificirt, sondern entweder durch immer stärkeres Hervortreten der ganzen bisherigen Handlungsweise, oder umgekehrt, durch Aufhebung derselben, lebendig die Maxime ausspricht, welche, nach nunmehr erhaltener Erkenntniß, der Wille frei ergriffen hat. (W. a. W. u. V. I. 363.)

Dagegen heißt es 113 Seiten weiter (476):

In Wahrheit kommt die eigentliche Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, nur dem Willen als Ding an sich zu, nicht seiner Erscheinung, deren wesentliche Form überall der Satz vom Grunde, das Element der Nothwendigkeit, ist. Allein der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werden kann, ist der, wo sie Dem, was erscheint, ein Ende macht.

Also hier sagt Schopenhauer deutlich: nur in der Verneinung seiner selbst ist der Wille frei; in der ersten Stelle war er es auch in der Bejahung.

Consequent zu sein, ist die größte Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am Seltensten angetroffen.

(Kant, Kr. d. U. 122.)

Die Zerlegung des individuellen Willens in einen intelligibelen und einen empirischen Charakter ist nach meiner Philosophie unstatthaft.

Der individuelle menschliche Wille tritt mit einem ganz bestimmten Charakter in das Leben und verbleibt bis zum Tode in realer Entwicklung. Von einem Punkte der Bewegung zum andern, oder subjektiv ausgedrückt, von einer Gegenwart zur andern, bewegt sich

die Lehre Kant's wesentlich verbesserte — aber seine Unterscheidung des intelligibeln vom empirischen Charakter ist doch nicht die Kant's. Die tiefe Kluft zwischen beiden Erklärungen umgeht er stets geflissentlich; nur zweimal, vom Unwillen fortgerissen, beklagt er sich ganz kurz:

> Der Wille, den Kant höchst unstatthaft, mit unverzeihlicher Verletzung alles Sprachgebrauchs, Vernunft betitelt.
> (W. a. W. u. V. I. 599.)

> Man sieht in der Kantischen Ethik, zumal in der Kritik der practischen Vernunft, stets im Hintergrunde den Gedanken schweben, daß das innere und ewige Wesen des Menschen in der Vernunft bestände. (Ethik 132.)

In der angeführten vortrefflichen Schrift beweist Schopenhauer unwiderleglich und unumstößlich, daß der Wille, als empirischer Charakter, niemals frei ist. War die Sache auch nicht neu, so hat er doch das unbestreitbare Verdienst, die Controverse über Freiheit und Unfreiheit menschlicher Handlungen für alle Vernünftigen definitiv abgethan zu haben. Die Unfreiheit des Willens gehört fortan zu den wenigen Wahrheiten, die sich die Philosophie bis jetzt erkämpft hat. Von der transscendenten Freiheit werde ich gleich sprechen.

Sollte indessen Schopenhauer wirklich, wenigstens dieses einzige Mal, consequent bei seiner Ansicht stehen geblieben sein? Leider ist dies nicht der Fall. Auch die Nothwendigkeit der menschlichen Willensakte hat er durchlöchert; denn er ließ die transscendentale Freiheit des menschlichen Willens, von der er doch oben sagte, daß sie eine

> nicht in der Erscheinung hervortretende

sei, indem das

> Operari sequitur esse ohne Ausnahme für die Welt der Erfahrung

fest stehe, erst in zwei Fällen, dann nur in einem in die Erscheinung, als deus ex machina, treten.

> Diese Freiheit, diese Allmacht — — — kann nun auch, und zwar da, wo ihr, in ihrer vollendetsten Erscheinung, die vollkommen adäquate Kenntniß ihres eigenen Wesens aufgegangen

ist, von Neuem sich äußern, indem sie nämlich entweder auch hier, auf dem Gipfel der Besinnung und des Selbstbewußtseins, das Selbe will, was sie blind und sich selbst nicht kennend wollte, wo dann die Erkenntniß, wie im Einzelnen, so im Ganzen, für sie stets Motiv bleibt; oder aber auch umgekehrt, diese Erkenntniß wird ihr ein Quietiv, welches alles Wollen beschwichtigt und aufhebt. Dies ist die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, welche, als in Hinsicht auf den Wandel des Individuums allgemeine, nicht einzelne Willensäußerung, nicht die Entwicklung des Charakters störend modificirt, sondern entweder durch immer stärkeres Hervortreten der ganzen bisherigen Handlungsweise, oder umgekehrt, durch Aufhebung derselben, lebendig die Maxime ausspricht, welche, nach nunmehr erhaltener Erkenntniß, der Wille frei ergriffen hat. (W. a. W. u. V. I. 363.)

Dagegen heißt es 113 Seiten weiter (476):

In Wahrheit kommt die eigentliche Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, nur dem Willen als Ding an sich zu, nicht seiner Erscheinung, deren wesentliche Form überall der Satz vom Grunde, das Element der Nothwendigkeit, ist. Allein der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werden kann, ist der, wo sie Dem, was erscheint, ein Ende macht.

Also hier sagt Schopenhauer deutlich: nur in der Verneinung seiner selbst ist der Wille frei; in der ersten Stelle war er es auch in der Bejahung.

Consequent zu sein, ist die größte Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am Seltensten angetroffen.

(Kant, Kr. d. U. 122.)

Die Zerlegung des individuellen Willens in einen intelligibelen und einen empirischen Charakter ist nach meiner Philosophie unstatthaft.

Der individuelle menschliche Wille tritt mit einem ganz bestimmten Charakter in das Leben und verbleibt bis zum Tode in realer Entwicklung. Von einem Punkte der Bewegung zum andern, oder subjektiv ausgedrückt, von einer Gegenwart zur andern, bewegt sich

dieser Charakter, dem ich hier Unveränderlichkeit geben will, als Einer. Jede seiner Handlungen ist das Produkt aus seiner Beschaffenheit und einem zureichenden Motiv. Was also in jeder Handlung hervortritt, ist nur Ein Charakter. Will man diesen empirisch nennen, weil man nur durch Erfahrung sein Wesen kennen lernt, so mag man es thun; aber die Annahme, daß der empirische Charakter nur der scheinbar in der Zeit auseinandergezogene zeitlose intelligibele sei, muß ich als absurd verwerfen; denn sie hätte nur dann einen Sinn, wenn die Zeit wirklich eine reine Anschauung a priori wäre, was ich genügend widerlegt zu haben glaube. Ist dagegen das Ding an sich in realer Entwicklung begriffen und die Zeit nur diejenige ideale Form, welche uns gegeben wurde, um die reale Succession verfolgen und erkennen zu können, so hat die subtile Unterscheidung alle Bedeutung verloren, und es darf nur von Einem Charakter gesprochen werden, den man nennen mag wie man will.

Was nun die transscendentale Freiheit betrifft, welche Schopenhauer in seiner schönen Schrift: „Ueber die Freiheit des Willens" in das Esse gelegt und dem Operari abgesprochen hat, so habe ich sie auch aus dem Esse nehmen müssen. Ich kenne weder einen wunderbaren Occasionalismus, noch eine hochwichtige furchtbare Todesstunde, in der sich die Palingenesie des Menschen vorbereitet

> nebst allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von dem an unwiderruflich bestimmt ist.

In der Zeugungsstunde allein wird der Charakter des Menschen bestimmt, und zwar mit Nothwendigkeit. Es treten zwei ganz bestimmte Menschen zusammen und zeugen einen ganz bestimmten dritten, welcher aufzufassen ist als ein verjüngtes altes Wesen (Glied einer Entwicklungsreihe). Dieses neue Individuum entwickelt sich nun nach den Worten des Dichters:

> Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
> Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
> Bist alsobald und fort und fort gediehen,
> Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
> So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
> So sagten schon Sibyllen, so Propheten;

Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

(Goethe.)

Jedes Wesen hat demnach eine Beschaffenheit (ein Esse), die es sich nicht mit Freiheit hat wählen können. Aber jedes Sein giebt Anweisung auf ein anderes, und so kommen wir schließlich zum reinen Sein einer transscendenten Einheit, der wir, ehe sie zerfiel, Freiheit zusprechen müssen, welche wir jedoch nicht begreifen können, so wenig wie die absolute Ruhe. Insofern aber Alles was ist, ursprünglich war in dieser einfachen Einheit, hat Alles sich auch sein Esse mit Freiheit gewählt, und jeder Mensch ist deshalb verantwortlich für seine Thaten, trotz seinem bestimmten Charakter, aus dem die Handlungen mit Nothwendigkeit fließen.

Dies ist die einzig mögliche, durchaus richtige und so lange vergeblich gesuchte Lösung eines der schwierigsten Probleme der Philosophie, nämlich des Zusammenbestehens von Freiheit und Nothwendigkeit in einer und derselben Handlung.

Kant gab dem Menschen Freiheit zu jeder Zeit, Schopenhauer (von dessen Inconsequenz ich absehe) Freiheit in der Todesstunde, und ich nahm ihm alle und jede Freiheit, die echte Freiheit auf das transscendente Gebiet verweisend, welches untergegangen ist und der klaren Welt der Vielheit, der Bewegung und der ausnahmslosen Nothwendigkeit Platz machte: der Quelle aller unserer Erkenntnisse und aller Wahrheit.

Ehe wir zum Fundament der Moral übergehen können, haben wir die Unveränderlichkeit des Willens zu prüfen.

Die schönste Blüthe oder besser: die edelste Frucht der Schopenhauer'schen Philosophie ist die Verneinung des Willens zum Leben. Man wird immer mehr erkennen, daß erst auf Grund dieser Lehre ernstlich davon die Rede sein kann, die Philosophie an die Stelle der Religion treten, sie bis in die untersten Schichten des Volkes eindringen zu lassen. Was hat die Philosophie vor Schopenhauer dem nach Erlösung laut rufenden Herzen des Menschen geboten? Entweder erbärmliche Hirngespinnste über Gott, Unsterblichkeit der Seele, Substanz, Accidenzien, kurz einen Stein; oder sorgfältige, sehr scharfsinnige, durchaus nothwendige Untersuchungen

dieser Charakter, dem ich hier Unveränderlichkeit geben will, als Einer. Jede seiner Handlungen ist das Produkt aus seiner Beschaffenheit und einem zureichenden Motiv. Was also in jeder Handlung hervortritt, ist nur Ein Charakter. Will man diesen empirisch nennen, weil man nur durch Erfahrung sein Wesen kennen lernt, so mag man es thun; aber die Annahme, daß der empirische Charakter nur der scheinbar in der Zeit auseinandergezogene zeitlose intelligibele sei, muß ich als absurd verwerfen; denn sie hätte nur dann einen Sinn, wenn die Zeit wirklich eine reine Anschauung a priori wäre, was ich genügend widerlegt zu haben glaube. Ist dagegen das Ding an sich in realer Entwicklung begriffen und die Zeit nur diejenige ideale Form, welche uns gegeben wurde, um die reale Succession verfolgen und erkennen zu können, so hat die subtile Unterscheidung alle Bedeutung verloren, und es darf nur von Einem Charakter gesprochen werden, den man nennen mag wie man will.

Was nun die transscendentale Freiheit betrifft, welche Schopenhauer in seiner schönen Schrift: „Ueber die Freiheit des Willens" in das Esse gelegt und dem Operari abgesprochen hat, so habe ich sie auch aus dem Esse nehmen müssen. Ich kenne weder einen wunderbaren Occasionalismus, noch eine hochwichtige furchtbare Todesstunde, in der sich die Palingenesie des Menschen vorbereitet

> nebst allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von dem an unwiderruflich bestimmt ist.

In der Zeugungsstunde allein wird der Charakter des Menschen bestimmt, und zwar mit Nothwendigkeit. Es treten zwei ganz bestimmte Menschen zusammen und zeugen einen ganz bestimmten dritten, welcher aufzufassen ist als ein verjüngtes altes Wesen (Glied einer Entwicklungsreihe). Dieses neue Individuum entwickelt sich nun nach den Worten des Dichters:

> Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
> Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
> Bist alsobald und fort und fort gediehen,
> Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
> So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
> So sagten schon Sibyllen, so Propheten;

Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

(Goethe.)

Jedes Wesen hat demnach eine Beschaffenheit (ein Esse), die es sich nicht mit Freiheit hat wählen können. Aber jedes Sein giebt Anweisung auf ein anderes, und so kommen wir schließlich zum reinen Sein einer transscendenten Einheit, der wir, ehe sie zerfiel, Freiheit zusprechen müssen, welche wir jedoch nicht begreifen können, so wenig wie die absolute Ruhe. Insofern aber Alles was ist, ursprünglich war in dieser einfachen Einheit, hat Alles sich auch sein Esse mit Freiheit gewählt, und jeder Mensch ist deshalb verantwortlich für seine Thaten, trotz seinem bestimmten Charakter, aus dem die Handlungen mit Nothwendigkeit fließen.

Dies ist die einzig mögliche, durchaus richtige und so lange vergeblich gesuchte Lösung eines der schwierigsten Probleme der Philosophie, nämlich des Zusammenbestehens von Freiheit und Nothwendigkeit in einer und derselben Handlung.

Kant gab dem Menschen Freiheit zu jeder Zeit, Schopenhauer (von dessen Inconsequenz ich absehe) Freiheit in der Todesstunde, und ich nahm ihm alle und jede Freiheit, die echte Freiheit auf das transscendente Gebiet verweisend, welches untergegangen ist und der klaren Welt der Vielheit, der Bewegung und der ausnahmslosen Nothwendigkeit Platz machte: der Quelle aller unserer Erkenntnisse und aller Wahrheit.

Ehe wir zum Fundament der Moral übergehen können, haben wir die Unveränderlichkeit des Willens zu prüfen.

Die schönste Blüthe oder besser: die edelste Frucht der Schopenhauer'schen Philosophie ist die Verneinung des Willens zum Leben. Man wird immer mehr erkennen, daß erst auf Grund dieser Lehre ernstlich davon die Rede sein kann, die Philosophie an die Stelle der Religion treten, sie bis in die untersten Schichten des Volkes eindringen zu lassen. Was hat die Philosophie vor Schopenhauer dem nach Erlösung laut rufenden Herzen des Menschen geboten? Entweder erbärmliche Hirngespinnste über Gott, Unsterblichkeit der Seele, Substanz, Accidenzien, kurz einen Stein; oder sorgfältige, sehr scharfsinnige, durchaus nothwendige Untersuchungen

dieser Charakter, dem ich hier Unveränderlichkeit geben will, als Einer. Jede seiner Handlungen ist das Produkt aus seiner Beschaffenheit und einem zureichenden Motiv. Was also in jeder Handlung hervortritt, ist nur Ein Charakter. Will man diesen empirisch nennen, weil man nur durch Erfahrung sein Wesen kennen lernt, so mag man es thun; aber die Annahme, daß der empirische Charakter nur der scheinbar in der Zeit auseinandergezogene zeitlose intelligibele sei, muß ich als absurd verwerfen; denn sie hätte nur dann einen Sinn, wenn die Zeit wirklich eine reine Anschauung a priori wäre, was ich genügend widerlegt zu haben glaube. Ist dagegen das Ding an sich in realer Entwicklung begriffen und die Zeit nur diejenige ideale Form, welche uns gegeben wurde, um die reale Succession verfolgen und erkennen zu können, so hat die subtile Unterscheidung alle Bedeutung verloren, und es darf nur von Einem Charakter gesprochen werden, den man nennen mag wie man will.

Was nun die transscendentale Freiheit betrifft, welche Schopenhauer in seiner schönen Schrift: „Ueber die Freiheit des Willens" in das Esse gelegt und dem Operari abgesprochen hat, so habe ich sie auch aus dem Esse nehmen müssen. Ich kenne weder einen wunderbaren Occasionalismus, noch eine hochwichtige furchtbare Todesstunde, in der sich die Palingenesie des Menschen vorbereitet

> nebst allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von dem an unwiderruflich bestimmt ist.

In der Zeugungsstunde allein wird der Charakter des Menschen bestimmt, und zwar mit Nothwendigkeit. Es treten zwei ganz bestimmte Menschen zusammen und zeugen einen ganz bestimmten dritten, welcher aufzufassen ist als ein verjüngtes altes Wesen (Glied einer Entwicklungsreihe). Dieses neue Individuum entwickelt sich nun nach den Worten des Dichters:

> Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
> Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
> Bist alsobald und fort und fort gediehen,
> Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
> So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
> So sagten schon Sibyllen, so Propheten;

Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

(Goethe.)

Jedes Wesen hat demnach eine Beschaffenheit (ein Esse), die es sich nicht mit Freiheit hat wählen können. Aber jedes Sein giebt Anweisung auf ein anderes, und so kommen wir schließlich zum reinen Sein einer transscendenten Einheit, der wir, ehe sie zerfiel, Freiheit zusprechen müssen, welche wir jedoch nicht begreifen können, so wenig wie die absolute Ruhe. Insofern aber Alles was ist, ursprünglich war in dieser einfachen Einheit, hat Alles sich auch sein Esse mit Freiheit gewählt, und jeder Mensch ist deshalb verantwortlich für seine Thaten, trotz seinem bestimmten Charakter, aus dem die Handlungen mit Nothwendigkeit fließen.

Dies ist die einzig mögliche, durchaus richtige und so lange vergeblich gesuchte Lösung eines der schwierigsten Probleme der Philosophie, nämlich des Zusammenbestehens von Freiheit und Nothwendigkeit in einer und derselben Handlung.

Kant gab dem Menschen Freiheit zu jeder Zeit, Schopenhauer (von dessen Inconsequenz ich absehe) Freiheit in der Todesstunde, und ich nahm ihm alle und jede Freiheit, die echte Freiheit auf das transscendente Gebiet verweisend, welches untergegangen ist und der klaren Welt der Vielheit, der Bewegung und der ausnahmslosen Nothwendigkeit Platz machte: der Quelle aller unserer Erkenntnisse und aller Wahrheit.

Ehe wir zum Fundament der Moral übergehen können, haben wir die Unveränderlichkeit des Willens zu prüfen.

Die schönste Blüthe oder besser: die edelste Frucht der Schopenhauer'schen Philosophie ist die Verneinung des Willens zum Leben. Man wird immer mehr erkennen, daß erst auf Grund dieser Lehre ernstlich davon die Rede sein kann, die Philosophie an die Stelle der Religion treten, sie bis in die untersten Schichten des Volkes eindringen zu lassen. Was hat die Philosophie vor Schopenhauer dem nach Erlösung laut rufenden Herzen des Menschen geboten? Entweder erbärmliche Hirngespinnste über Gott, Unsterblichkeit der Seele, Substanz, Accidenzien, kurz einen Stein; oder sorgfältige, sehr scharfsinnige, durchaus nothwendige Untersuchungen

des Erkenntnißvermögens. Aber was fragt der Mensch in Momenten des Erstaunens über sich selbst, wann die Besinnung die Oberhand gewinnt und eine leise traurige Stimme in ihm spricht:

Ich leb' — und weiß nicht wie lang;
Ich sterb' — und weiß nicht wann;
Ich fahr' — und weiß nicht wohin;

nach den subjektiven Formen, Raum und Zeit, nach dem Causalitätsgesetz und der Synthesis eines Mannigfaltigen der Anschauung? Das Herz will etwas haben, woran es sich anklammern kann, einen unerschütterlichen Grund im Sturm des Lebens, Brod und wieder Brod für seinen Hunger. Weil das Christenthum diesen Hunger stillte, mußte die griechische Philosophie, im Kampf mit ihm, unterliegen, und weil das Christenthum einen unerschütterlichen Grund gab, wann Alles wankte und zitterte, während die Philosophie der Schauplatz unfruchtbaren Gezänkes und wüthenden Kampfes war, warfen sich oft die hervorragendsten Geister, flügellahm und matt, in die Arme der Kirche. Aber man kann jetzt nicht mehr glauben, und weil man nicht mehr glauben kann, wirft man mit den Wundern und Mysterien der Religion ihren unzerstörbaren Kern fort: die Heilswahrheit. Gänzlicher Indifferentismus bemächtigt sich der Gemüther, welchen Kant sehr treffend „die Mutter des Chaos und der Nacht" genannt hat. Diesen unzerstörbaren Kern der christlichen Religion hat nun Schopenhauer mit starker Hand ergriffen und in den Tempel der Wissenschaft, als heiliges Feuer, gebracht, welches als neues Licht für die Menschheit hervorbrechen und sich über alle Länder ausbreiten wird, denn es ist so beschaffen, daß es Einzelne und Massen begeistern und ihre Herzen in helle Flammen versetzen kann.

> Dann wird die Religion ihren Beruf erfüllt und ihre Bahn durchlaufen haben: sie kann dann das bis zur Mündigkeit geleitete Geschlecht entlassen, selbst aber in Frieden dahinscheiden. Dies wird die Euthanasie der Religion sein. (Parerga II. 361.)

Aber die Verneinung des Willens zum Leben, diese herrlichste Frucht der Philosophie Schopenhauer's, muß erst vor ihm selbst in Sicherheit gebracht werden, denn er greift sein Kind beständig an und bedroht sein Leben.

Was sich der Verneinung des Willens zum Leben zuerst entgegenwirft, ist die geleugnete Individualität.

Wenn die Individualität nur ein Schein ist, wenn sie mit dem erkennenden Subjekt steht und fällt, so liegt der Schwerpunkt des menschlichen Wesens in der Species, in der Schopenhauer'schen Objectivation oder Idee Mensch (vom Einen ungetheilten Willen will ich ganz absehen); folglich kann das Individuum nicht anders erlöst werden als durch die Species, d. h. nicht anders, als durch den Willen sämmtlicher Menschen, da

die Gattung ihr Dasein wieder nur in den Individuen hat,

oder mit anderen Worten: das Individuum, das nur noch den einen Wunsch hat: ausgestoßen zu sein für immer aus der Reihe der Lebendigen, muß warten, bis es allen Menschen beliebt, den gleichen Wunsch zu haben. Eine Philosophie, welche Dieses lehrt, kann nie die christliche Religion ersetzen, welche den Einzelnen jederzeit aus der Masse heraushebt und ihn erquickt und labt mit der Hoffnung auf individuelle Befreiung.

Ich habe gewiß nicht nöthig, das Grundfalsche der Sache nochmals nachzuweisen. Die reale Individualität ist so gewiß, wie irgend ein Lehrsatz der Mathematik.

Auch kann man, auf Grund einer anderen Erklärung Schopenhauer's, sagen: Wenn in jedem Individuum der Eine untheilbare Wille ganz enthalten ist, so müßte, wenn ein Mensch sich wirklich freiwillig verneint, die ganze Welt untergehen. Aber obgleich schon Mancher seinen Willen verneint hat, steht die Welt noch immer fest und sicher.

Der zweite Grundirrthum, welcher die Verneinung des Willens illusorisch macht, ist die geleugnete reale Entwicklung.

Liegt das innerste Wesen des Individuums bewegungslos, zeitlos, hinter seiner Erscheinung, so ist die Erlösung schlechterdings unmöglich. Die Verneinung kann nur auf die Bejahung folgen. Der Zustand des sich bejahenden Willens kann nicht zugleich mit dem Zustand des sich verneinenden Willens sein. Der Mystiker sagt: „Wenn das Licht herein soll, muß erst die Finsterniß hinaus." Setzt man das Vorher und Nachher bei Seite, so bringt man das Individuum in zwei entgegengesetzte Zustände in einer Gegenwart, was kein menschliches Gehirn denken kann. Hier, bei dieser wichtigen

Ein anderes Resultat war nicht zu erwarten vom Standpunkte des nominell kritischen, in der That aber empirischen Idealismus. Mit den Lippen bekennt sich Kant zur Nothwendigkeit, mit dem Herzen zur Freiheit der menschlichen Handlungen. Es ist auch nicht möglich, Freiheit und Nothwendigkeit mit einer Hand in der Welt zu umspannen. Entweder nur Freiheit, oder nur Nothwendigkeit.

Kant selbst muß gestehen:

> In der Anwendung, wenn man sie (Freiheit und Nothwendigkeit) als in einer und derselben Handlung vereinigt und also diese Vereinignng selbst erklären will, thun sich doch große Schwierigkeiten hervor, die eine solche Vereinigung unthunlich zu machen scheinen. (Kl. d. pract. V. 211.)

und:

> Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeiten hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich, und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein, ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und faßlicher? (ib. 220.)

Das Problem war übrigens, von Allem abgesehen, zu Kant's Zeit noch nicht für die Lösung reif. Jeder Mensch hat einen bestimmten Wirkungskreis; der Kant's war das Gebiet des Erkenntnißvermögens, auf dem er Unsterbliches leistete. In der Moral fiel ihm nur die Aufgabe zu, sämmtliche einschläglichen Fragen zu ventiliren. Er hat es in der umfassendsten Weise gethan, aber nichts Dauerhaftes zu Wege gebracht. Einer anderen frischen Kraft (Schopenhauer) war es vorbehalten, das wahre Ding an sich zu entschleiern, welches doch allein die Quelle aller moralischen Handlungen sein kann. Kant hatte das Ding an sich in der Erkenntnißtheorie als x stehen lassen; in der Ethik dagegen, wo es in einer bestimmenden Weise berührt werden mußte, legte er es in die menschliche Vernunft, wo es offenbar nicht hingehört. Schopenhauer entschleierte es, aber, als ob seine Denkkraft sich hierbei nahezu erschöpft habe, konnte er keine makellose Ethik liefern und mußte es mir überlassen, durch die absolute Trennung des immanenten vom transscendenten Gebiete, die Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit in einer und derselben Handlung deutlich und überzeugend für Jeden zu erklären.

Nicht den Worten, wohl aber ihrem Sinne nach, ging Kant von einer reinen erkennenden und von einer unreinen sinnlichen Seele aus. Der Mensch gehört zwei Welten an: der Sinnenwelt und der intelligibelen Welt,

> in der wir schon jetzt sind, und in der unser Dasein der höchsten Vernunftbestimmung gemäß fortzusetzen, wir durch bestimmte Vorschriften angewiesen werden können.
>
> (Kr. d. prac. Vern. 226.)

Bald giebt er nun jeder Seele einen besondern Willen, bald stellt er beiden nur einen zur Verfügung, bald ist auch der Wille an sich nichts, bald ist er etwas. Folgende Stellen werden dies klarlegen.

> Eine Willkür ist bloß thierisch (arbitrium brutum), die nicht anders, als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür (arbitrium liberum), und Alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird practisch genannt. Die practische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn nicht bloß Das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von Dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden.
>
> (Kr. d. V. 599.)

> Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als practische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv nothwendig erkannt werden, auch subjektiv nothwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als practisch nothwendig, d. h. als Gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht

hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen, mit einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist), so sind die Handlungen, die objektiv als nothwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäß, ist Nöthigung.

(Kr. d. p. V. 33.)

Außer dem Verhältnisse, darin der Verstand zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntnisse) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, sofern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes practisch ist. Die objektive Realität eines reinen Willens, oder, welches einerlei ist, einer reinen practischen Vernunft . . . .

(ib. 162.)

Wir haben also

1) a. einen thierischen Willen,
   b. einen freien Willen;
2) nur einen Willen.

Dieser eine Wille ist

1) indifferent, da er sich bald von der reinen, bald von der unreinen Seele bestimmen läßt;
2) ist er nicht indifferent, sondern
   a. der Wille schlechthin, wenn er das Verhältniß des Verstandes zum Begehrungsvermögen ausdrückt;
   b. der reine Wille, wenn die Vernunft durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes practisch ist.

Es ist nicht möglich, einem Begriff eine größere Vieldeutigkeit zu geben, kurz, die Confusion weiter zu treiben.

Kant's Unterscheidung des intelligibelen Charakters vom empirischen verdient also nicht das Lob, das ihr Schopenhauer so reichlich spendete. Kant griff nach der Freiheit und nach der Nothwendigkeit zu gleicher Zeit, und die Folge davon war, daß er weder die eine, noch die andere erfaßte: er setzte sich zwischen zwei Stühle.

Warum nun bekannte sich Schopenhauer zu dieser Lehre? Weil sie seinem metaphysischen Hang zusagte, und weil es so angenehm war, je nach Bedarf, bald die Nothwendigkeit, bald die Freiheit in den Vordergrund stellen zu können.

Er hat indessen die Lehre Kant's nicht unangetastet gelassen, sondern sie ebenso gewaltsam umgemodelt, wie Plato's Ideenlehre. Zunächst machte er Kant's intelligibeln Charakter zum Willen, als Ding an sich, während Kant ganz unzweideutig, klar und bündig sagte, er sei die Vernunft; zweitens ließ er den empirischen Charakter ein- für allemal durch den intelligibelen bestimmt worden sein, während Kant dem intelligibelen die Fähigkeit zusprach, jederzeit sich am empirischen Charakter zu offenbaren. Schopenhauer lehrt:

> Der empirische Charakter ist, wie der ganze Mensch, als Gegenstand der Erfahrung eine bloße Erscheinung, daher an die Formen aller Erscheinung, Zeit, Raum und Kausalität, gebunden und deren Gesetzen unterworfen: hingegen ist die als Ding an sich von diesen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterschiede unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung, sein intelligibler Charakter, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem, in solcher Eigenschaft allerdings auch absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität (als einer bloßen Form der Erscheinungen) zukommt. Diese Freiheit aber ist eine transscendentale, d. h. nicht in der Erscheinung hervortretende. (Ethik 96.)

> Demnach steht für die Welt der Erfahrung das Operari sequitur esse ohne Ausnahme fest. Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt diese Beschaffenheit, kund. Jeder Mensch handelt nach dem wie er ist, und die demgemäß jedes Mal nothwendige Handlung wird, im individuellen Fall, allein durch die Motive bestimmt. Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen sein kann, muß im Esse liegen. (ib. 97.)

Es ist klar, daß Schopenhauer in seiner wichtigen Schrift: „Ueber die Freiheit des Willens“, welche ohne Frage

> zum Schönsten und Tiefgedachtesten gehört, was je geschrieben worden ist,

die Lehre Kant's wesentlich verbesserte — aber seine Unterscheidung des intelligibeln vom empirischen Charakter ist doch nicht die Kant's. Die tiefe Kluft zwischen beiden Erklärungen umgeht er stets geflissentlich; nur zweimal, vom Unwillen fortgerissen, beklagt er sich ganz kurz:

> Der Wille, den Kant höchst unstatthaft, mit unverzeihlicher Verletzung alles Sprachgebrauchs, Vernunft betitelt.
> (W. a. W. u. V. I. 599.)

> Man sieht in der Kantischen Ethik, zumal in der Kritik der practischen Vernunft, stets im Hintergrunde den Gedanken schweben, daß das innere und ewige Wesen des Menschen in der Vernunft bestände. (Ethik 132.)

In der angeführten vortrefflichen Schrift beweist Schopenhauer unwiderleglich und unumstößlich, daß der Wille, als empirischer Charakter, niemals frei ist. War die Sache auch nicht neu, so hat er doch das unbestreitbare Verdienst, die Controverse über Freiheit und Unfreiheit menschlicher Handlungen für alle Vernünftigen definitiv abgethan zu haben. Die Unfreiheit des Willens gehört fortan zu den wenigen Wahrheiten, die sich die Philosophie bis jetzt erkämpft hat. Von der transscendenten Freiheit werde ich gleich sprechen.

Sollte indessen Schopenhauer wirklich, wenigstens dieses einzige Mal, consequent bei seiner Ansicht stehen geblieben sein? Leider ist dies nicht der Fall. Auch die Nothwendigkeit der menschlichen Willensakte hat er durchlöchert; denn er ließ die transscendentale Freiheit des menschlichen Willens, von der er doch oben sagte, daß sie eine

> nicht in der Erscheinung hervortretende

sei, indem das

> Operari sequitur esse ohne Ausnahme für die Welt der Erfahrung

feste stehe, erst in zwei Fällen, dann nur in einem in die Erscheinung, als deus ex machina, treten.

> Diese Freiheit, diese Allmacht — — — kann nun auch, und zwar da, wo ihr, in ihrer vollendetsten Erscheinung, die vollkommen adäquate Kenntniß ihres eigenen Wesens aufgegangen

> ist, von Neuem sich äußern, indem sie nämlich entweder auch hier, auf dem Gipfel der Besinnung und des Selbstbewußtseins, das Selbe will, was sie blind und sich selbst nicht kennend wollte, wo dann die Erkenntniß, wie im Einzelnen, so im Ganzen, für sie stets Motiv bleibt; oder aber auch umgekehrt, diese Erkenntniß wird ihr ein Quietiv, welches alles Wollen beschwichtigt und aufhebt. Dies ist die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, welche, als in Hinsicht auf den Wandel des Individuums allgemeine, nicht einzelne Willensäußerung, nicht die Entwicklung des Charakters störend modificirt, sondern entweder durch immer stärkeres Hervortreten der ganzen bisherigen Handlungsweise, oder umgekehrt, durch Aufhebung derselben, lebendig die Maxime ausspricht, welche, nach nunmehr erhaltener Erkenntniß, der Wille frei ergriffen hat. (W. a. W. u. V. I. 363.)

Dagegen heißt es 113 Seiten weiter (476):

> In Wahrheit kommt die eigentliche Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, nur dem Willen als Ding an sich zu, nicht seiner Erscheinung, deren wesentliche Form überall der Satz vom Grunde, das Element der Nothwendigkeit, ist. Allein der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werden kann, ist der, wo sie Dem, was erscheint, ein Ende macht.

Also hier sagt Schopenhauer deutlich: nur in der Verneinung seiner selbst ist der Wille frei; in der ersten Stelle war er es auch in der Bejahung.

> Consequent zu sein, ist die größte Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am Seltensten angetroffen.
>
> (Kant, Kr. d. U. 122.)

Die Zerlegung des individuellen Willens in einen intelligibelen und einen empirischen Charakter ist nach meiner Philosophie unstatthaft.

Der individuelle menschliche Wille tritt mit einem ganz bestimmten Charakter in das Leben und verbleibt bis zum Tode in realer Entwicklung. Von einem Punkte der Bewegung zum andern, oder subjektiv ausgedrückt, von einer Gegenwart zur andern, bewegt sich

dieser Charakter, dem ich hier Unveränderlichkeit geben will, als Einer. Jede seiner Handlungen ist das Produkt aus seiner Beschaffenheit und einem zureichenden Motiv. Was also in jeder Handlung hervortritt, ist nur Ein Charakter. Will man diesen empirisch nennen, weil man nur durch Erfahrung sein Wesen kennen lernt, so mag man es thun; aber die Annahme, daß der empirische Charakter nur der scheinbar in der Zeit auseinandergezogene zeitlose intelligibele sei, muß ich als absurd verwerfen; denn sie hätte nur dann einen Sinn, wenn die Zeit wirklich eine reine Anschauung a priori wäre, was ich genügend widerlegt zu haben glaube. Ist dagegen das Ding an sich in realer Entwicklung begriffen und die Zeit nur diejenige ideale Form, welche uns gegeben wurde, um die reale Succession verfolgen und erkennen zu können, so hat die subtile Unterscheidung alle Bedeutung verloren, und es darf nur von Einem Charakter gesprochen werden, den man nennen mag wie man will.

Was nun die transscendentale Freiheit betrifft, welche Schopenhauer in seiner schönen Schrift: „Ueber die Freiheit des Willens" in das Esse gelegt und dem Operari abgesprochen hat, so habe ich sie auch aus dem Esse nehmen müssen. Ich kenne weder einen wunderbaren Occasionalismus, noch eine hochwichtige furchtbare Todesstunde, in der sich die Palingenesie des Menschen vorbereitet

> nebst allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von dem an unwiderruflich bestimmt ist.

In der Zeugungsstunde allein wird der Charakter des Menschen bestimmt, und zwar mit Nothwendigkeit. Es treten zwei ganz bestimmte Menschen zusammen und zeugen einen ganz bestimmten dritten, welcher aufzufassen ist als ein verjüngtes altes Wesen (Glied einer Entwicklungsreihe). Dieses neue Individuum entwickelt sich nun nach den Worten des Dichters:

> Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
> Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
> Bist alsobald und fort und fort gediehen,
> Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
> So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
> So sagten schon Sibyllen, so Propheten;

Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

(Goethe.)

Jedes Wesen hat demnach eine Beschaffenheit (ein Esse), die es sich nicht mit Freiheit hat wählen können. Aber jedes Sein giebt Anweisung auf ein anderes, und so kommen wir schließlich zum reinen Sein einer transscendenten Einheit, der wir, ehe sie zerfiel, Freiheit zusprechen müssen, welche wir jedoch nicht begreifen können, so wenig wie die absolute Ruhe. Insofern aber Alles was ist, ursprünglich war in dieser einfachen Einheit, hat Alles sich auch sein Esse mit Freiheit gewählt, und jeder Mensch ist deshalb verantwortlich für seine Thaten, trotz seinem bestimmten Charakter, aus dem die Handlungen mit Nothwendigkeit fließen.

Dies ist die einzig mögliche, durchaus richtige und so lange vergeblich gesuchte Lösung eines der schwierigsten Probleme der Philosophie, nämlich des Zusammenbestehens von Freiheit und Nothwendigkeit in einer und derselben Handlung.

Kant gab dem Menschen Freiheit zu jeder Zeit, Schopenhauer (von dessen Inconsequenz ich absehe) Freiheit in der Todesstunde, und ich nahm ihm alle und jede Freiheit, die echte Freiheit auf das transscendente Gebiet verweisend, welches untergegangen ist und der klaren Welt der Vielheit, der Bewegung und der ausnahmslosen Nothwendigkeit Platz machte: der Quelle aller unserer Erkenntnisse und aller Wahrheit.

Ehe wir zum Fundament der Moral übergehen können, haben wir die Unveränderlichkeit des Willens zu prüfen.

Die schönste Blüthe oder besser: die edelste Frucht der Schopenhauer'schen Philosophie ist die Verneinung des Willens zum Leben. Man wird immer mehr erkennen, daß erst auf Grund dieser Lehre ernstlich davon die Rede sein kann, die Philosophie an die Stelle der Religion treten, sie bis in die untersten Schichten des Volkes eindringen zu lassen. Was hat die Philosophie vor Schopenhauer dem nach Erlösung laut rufenden Herzen des Menschen geboten? Entweder erbärmliche Hirngespinnste über Gott, Unsterblichkeit der Seele, Substanz, Accidenzien, kurz einen Stein; oder sorgfältige, sehr scharfsinnige, durchaus nothwendige Untersuchungen

des Erkenntnißvermögens. Aber was fragt der Mensch in Momenten des Erstaunens über sich selbst, wann die Besinnung die Oberhand gewinnt und eine leise traurige Stimme in ihm spricht:

Ich leb' — und weiß nicht wie lang;
Ich sterb' — und weiß nicht wann;
Ich fahr' — und weiß nicht wohin;

nach den subjektiven Formen, Raum und Zeit, nach dem Causalitätsgesetz und der Synthesis eines Mannigfaltigen der Anschauung? Das Herz will etwas haben, woran es sich anklammern kann, einen unerschütterlichen Grund im Sturm des Lebens, Brod und wieder Brod für seinen Hunger. Weil das Christenthum diesen Hunger stillte, mußte die griechische Philosophie, im Kampf mit ihm, unterliegen, und weil das Christenthum einen unerschütterlichen Grund gab, wann Alles wankte und zitterte, während die Philosophie der Schauplatz unfruchtbaren Gezänkes und wüthenden Kampfes war, warfen sich oft die hervorragendsten Geister, flügellahm und matt, in die Arme der Kirche. Aber man kann jetzt nicht mehr glauben, und weil man nicht mehr glauben kann, wirft man mit den Wundern und Mysterien der Religion ihren unzerstörbaren Kern fort: die Heilswahrheit. Gänzlicher Indifferentismus bemächtigt sich der Gemüther, welchen Kant sehr treffend „die Mutter des Chaos und der Nacht" genannt hat. Diesen unzerstörbaren Kern der christlichen Religion hat nun Schopenhauer mit starker Hand ergriffen und in den Tempel der Wissenschaft, als heiliges Feuer, gebracht, welches als neues Licht für die Menschheit hervorbrechen und sich über alle Länder ausbreiten wird, denn es ist so beschaffen, daß es Einzelne und Massen begeistern und ihre Herzen in helle Flammen versetzen kann.

> Dann wird die Religion ihren Beruf erfüllt und ihre Bahn durchlaufen haben: sie kann dann das bis zur Mündigkeit geleitete Geschlecht entlassen, selbst aber in Frieden dahinscheiden. Dies wird die Euthanasie der Religion sein. (Parerga II. 361.)

Aber die Verneinung des Willens zum Leben, diese herrlichste Frucht der Philosophie Schopenhauer's, muß erst vor ihm selbst in Sicherheit gebracht werden, denn er greift sein Kind beständig an und bedroht sein Leben.

Was sich der Verneinung des Willens zum Leben zuerst entgegenwirft, ist die geleugnete Individualität.

Wenn die Individualität nur ein Schein ist, wenn sie mit dem erkennenden Subjekt steht und fällt, so liegt der Schwerpunkt des menschlichen Wesens in der Species, in der Schopenhauer'schen Objectivation oder Idee Mensch (vom Einen ungetheilten Willen will ich ganz absehen); folglich kann das Individuum nicht anders erlöst werden als durch die Species, d. h. nicht anders, als durch den Willen sämmtlicher Menschen, da

die Gattung ihr Dasein wieder nur in den Individuen hat,

oder mit anderen Worten: das Individuum, das nur noch den einen Wunsch hat: ausgestoßen zu sein für immer aus der Reihe der Lebendigen, muß warten, bis es allen Menschen beliebt, den gleichen Wunsch zu haben. Eine Philosophie, welche Dieses lehrt, kann nie die christliche Religion ersetzen, welche den Einzelnen jederzeit aus der Masse heraushebt und ihn erquickt und labt mit der Hoffnung auf individuelle Befreiung.

Ich habe gewiß nicht nöthig, das Grundfalsche der Sache nochmals nachzuweisen. Die reale Individualität ist so gewiß, wie irgend ein Lehrsatz der Mathematik.

Auch kann man, auf Grund einer anderen Erklärung Schopenhauer's, sagen: Wenn in jedem Individuum der Eine untheilbare Wille ganz enthalten ist, so müßte, wenn ein Mensch sich wirklich freiwillig verneint, die ganze Welt untergehen. Aber obgleich schon Mancher seinen Willen verneint hat, steht die Welt noch immer fest und sicher.

Der zweite Grundirrthum, welcher die Verneinung des Willens illusorisch macht, ist die geleugnete reale Entwicklung.

Liegt das innerste Wesen des Individuums bewegungslos, zeitlos, hinter seiner Erscheinung, so ist die Erlösung schlechterdings unmöglich. Die Verneinung kann nur auf die Bejahung folgen. Der Zustand des sich bejahenden Willens kann nicht zugleich mit dem Zustand des sich verneinenden Willens sein. Der Mystiker sagt: „Wenn das Licht herein soll, muß erst die Finsterniß hinaus." Setzt man das Vorher und Nachher bei Seite, so bringt man das Individuum in zwei entgegengesetzte Zustände in einer Gegenwart, was kein menschliches Gehirn denken kann. Hier, bei dieser wichtigen

> Die reine Vernunft als ein bloß intelligibles Vermögen ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen. Die Causalität der Vernunft im intelligiblen Charakter entsteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinungen, so fern es Causalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen sein, und die Causalität wäre alsdann Natur, und nicht Freiheit. Also werden wir sagen können: wenn Vernunft Causalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann, so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt.
> (ib. 429.)

Dies ist gleichfalls falsch und entspringt aus der reinen Anschauung a priori Zeit, welche der **Sinnlichkeit** angehören soll. Wir wissen, daß erstens die **Gegenwart** die Form der **Vernunft** ist, und zweitens, daß, unabhängig von der idealen **Zeit** eines erkennenden Subjekts, das Ding an sich in realer **Bewegung** lebt. Wenn ich das Ding aus der Zeit heraushebe, so habe ich ihm damit in keiner Weise die reale Bewegung genommen und es zu einem einsam und bewegungslos über dem Strom der Entwicklung schwebenden Wesen gemacht. Der intelligibele Charakter kann also, man setze ihn nun in die Vernunft, oder in den **Schopenhauer'schen** Willen zum Leben, schlechterdings keine empirische Reihe von Wirkungen von selbst anfangen; denn jede seiner Handlungen, die eine Reihe von Wirkungen hervorbringt, ist selbst immer das Glied einer Reihe, deren Glieder durch die strengste Nothwendigkeit verkettet sind.

Sehen wir indessen auch hiervon ab und denken wir uns, der intelligibele Charakter sei **frei**. Wie

> könnte da wohl die Handlung desselben frei heißen, da sie im empirischen Charakter desselben (der **Sinnesart**) ganz genau bestimmt und nothwendig ist?
> (Kr. d. V. 429.)

Von zwei Möglichkeiten eine nur: entweder hat der intelligibele Charakter (die **Denkungsart**) ein- für allemal die Natur des empirischen Charakters (der Sinnesart) bestimmt und der empirische Charakter eines Menschen bleibt **zeitlebens** der selbe, ist nur der in eine Reihe einzelner Acte auseinandergezogene **intelligible**,

oder der Mensch nimmt in der Natur eine Ausnahmestellung ein und ist auch als Erscheinung frei, hat das liberum arbitrium.

Kant umgeht diese Alternative und spricht dem intelligibelen Charakter die Fähigkeit zu, den empirischen jederzeit zu bestimmen.

> Denn da Vernunft selbst keine Erscheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen ist, so findet in ihr, selbst in Betreff ihrer Causalität, keine Zeitfolge statt, und auf sie kann also das dynamische Gesetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln bestimmt, nicht angewandt werden. —
>
> In Ansehung des intelligibeln Charakters, wovon der empirische nur das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher oder Nachher, und jede Handlung ist die unmittelbare Wirkung des intelligibeln Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt . . . und diese ihre Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen, sondern auch positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen. (430.)

Und nun folgt das Beispiel vom Lügner, aus welchem klar und deutlich erhellt, daß der intelligibele Charakter den empirischen jederzeit bestimmen kann.

> Der Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen. — — —
>
> Die Handlung wird dem intelligibelen Charakter des Lügners beigemessen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld, mithin war die Vernunft unerachtet aller empirischen Bedingungen der That völlig frei, und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beigemessen.

Ferner (Kr. d. prac. V. 139.)

> Dem kategorischen Gebote Genüge zu leisten ist in Jedes Gewalt zu aller Zeit.

Mit anderen Worten: der Mensch ist jederzeit frei und die Nothwendigkeit seiner Handlungen ist ein Schein, wie er selbst (als Körper), die Welt, Alles nur Schein ist.

Ein anderes Resultat war nicht zu erwarten vom Standpunkte des nominell kritischen, in der That aber empirischen Idealismus. Mit den Lippen bekennt sich Kant zur Nothwendigkeit, mit dem Herzen zur Freiheit der menschlichen Handlungen. Es ist auch nicht möglich, Freiheit und Nothwendigkeit mit einer Hand in der Welt zu umspannen. Entweder nur Freiheit, oder nur Nothwendigkeit.

Kant selbst muß gestehen:

> In der Anwendung, wenn man sie (Freiheit und Nothwendigkeit) als in einer und derselben Handlung vereinigt und also diese Vereinignng selbst erklären will, thun sich doch große Schwierigkeiten hervor, die eine solche Vereinigung unthunlich zu machen scheinen. (Kr. d. pract. V. 211.)

und:

> Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeiten hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich, und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein, ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und faßlicher? (ib. 220.)

Das Problem war übrigens, von Allem abgesehen, zu Kant's Zeit noch nicht für die Lösung reif. Jeder Mensch hat einen bestimmten Wirkungskreis; der Kant's war das Gebiet des Erkenntnißvermögens, auf dem er Unsterbliches leistete. In der Moral fiel ihm nur die Aufgabe zu, sämmtliche einschläglichen Fragen zu ventiliren. Er hat es in der umfassendsten Weise gethan, aber nichts Dauerhaftes zu Wege gebracht. Einer anderen frischen Kraft (Schopenhauer) war es vorbehalten, das wahre Ding an sich zu entschleiern, welches doch allein die Quelle aller moralischen Handlungen sein kann. Kant hatte das Ding an sich in der Erkenntnißtheorie als x stehen lassen; in der Ethik dagegen, wo es in einer bestimmenden Weise berührt werden mußte, legte er es in die menschliche Vernunft, wo es offenbar nicht hingehört. Schopenhauer entschleierte es, aber, als ob seine Denkkraft sich hierbei nahezu erschöpft habe, konnte er keine makellose Ethik liefern und mußte es mir überlassen, durch die absolute Trennung des immanenten vom transscendenten Gebiete, die Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit in einer und derselben Handlung deutlich und überzeugend für Jeden zu erklären.

Nicht den Worten, wohl aber ihrem Sinne nach, ging Kant von einer reinen erkennenden und von einer unreinen sinnlichen Seele aus. Der Mensch gehört zwei Welten an: der Sinnenwelt und der intelligibelen Welt,

> in der wir schon jetzt sind, und in der unser Dasein der höchsten Vernunftbestimmung gemäß fortzusetzen, wir durch bestimmte Vorschriften angewiesen werden können.
>
> (Kr. d. prac. Vern. 226.)

Bald giebt er nun jeder Seele einen besondern Willen, bald stellt er beiden nur einen zur Verfügung, bald ist auch der Wille an sich nichts, bald ist er etwas. Folgende Stellen werden dies klarlegen.

> Eine Willkür ist bloß thierisch (arbitrium brutum), die nicht anders, als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür (arbitrium liberum), und Alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird practisch genannt. Die practische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn nicht bloß Das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von Dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden.
>
> (Kr. d. V. 599.)

> Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als practische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv nothwendig erkannt werden, auch subjektiv nothwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als practisch nothwendig, d. h. als Gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht

hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen, mit einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist), so sind die Handlungen, die objektiv als nothwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäß, ist Nöthigung.

(Kr. d. p. V. 33.)

Außer dem Verhältnisse, darin der Verstand zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntnisse) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, sofern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes practisch ist. Die objektive Realität eines reinen Willens, oder, welches einerlei ist, einer reinen practischen Vernunft . . . .

(ib. 162.)

Wir haben also

1) a. einen thierischen Willen,
   b. einen freien Willen;

2) nur einen Willen.

Dieser eine Wille ist

1) indifferent, da er sich bald von der reinen, bald von der unreinen Seele bestimmen läßt;

2) ist er nicht indifferent, sondern
   a. der Wille schlechthin, wenn er das Verhältniß des Verstandes zum Begehrungsvermögen ausdrückt;
   b. der reine Wille, wenn die Vernunft durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes practisch ist.

Es ist nicht möglich, einem Begriff eine größere Vieldeutigkeit zu geben, kurz, die Confusion weiter zu treiben.

Kant's Unterscheidung des intelligibelen Charakters vom empirischen verdient also nicht das Lob, das ihr Schopenhauer so reichlich spendete. Kant griff nach der Freiheit und nach der Nothwendigkeit zu gleicher Zeit, und die Folge davon war, daß er weder die eine, noch die andere erfaßte: er setzte sich zwischen zwei Stühle.

Warum nun bekannte sich Schopenhauer zu dieser Lehre? Weil sie seinem metaphysischen Hang zusagte, und weil es so angenehm war, je nach Bedarf, bald die Nothwendigkeit, bald die Freiheit in den Vordergrund stellen zu können.

Er hat indessen die Lehre Kant's nicht unangetastet gelassen, sondern sie ebenso gewaltsam umgemodelt, wie Plato's Ideenlehre. Zunächst machte er Kant's intelligibeln Charakter zum Willen, als Ding an sich, während Kant ganz unzweideutig, klar und bündig sagte, er sei die Vernunft; zweitens ließ er den empirischen Charakter ein- für allemal durch den intelligibelen bestimmt worden sein, während Kant dem intelligibelen die Fähigkeit zusprach, jederzeit sich am empirischen Charakter zu offenbaren. Schopenhauer lehrt:

> Der empirische Charakter ist, wie der ganze Mensch, als Gegenstand der Erfahrung eine bloße Erscheinung, daher an die Formen aller Erscheinung, Zeit, Raum und Kausalität, gebunden und deren Gesetzen unterworfen: hingegen ist die als Ding an sich von diesen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterschiede unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung, sein intelligibler Charakter, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem, in solcher Eigenschaft allerdings auch absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität (als einer bloßen Form der Erscheinungen) zukommt. Diese Freiheit aber ist eine transscendentale, d. h. nicht in der Erscheinung hervortretende. (Ethik 96.)

> Demnach steht für die Welt der Erfahrung das Operari sequitur esse ohne Ausnahme fest. Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt diese Beschaffenheit, kund. Jeder Mensch handelt nach dem wie er ist, und die demgemäß jedes Mal nothwendige Handlung wird, im individuellen Fall, allein durch die Motive bestimmt. Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen sein kann, muß im Esse liegen. (ib. 97.)

Es ist klar, daß Schopenhauer in seiner wichtigen Schrift: „Ueber die Freiheit des Willens", welche ohne Frage

> zum Schönsten und Tiefgedachtesten gehört, was je geschrieben worden ist,

die Lehre Kant's wesentlich verbesserte — aber seine Unterscheidung des intelligibeln vom empirischen Charakter ist doch nicht die Kant's. Die tiefe Kluft zwischen beiden Erklärungen umgeht er stets geflissentlich; nur zweimal, vom Unwillen fortgerissen, beklagt er sich ganz kurz:

> Der Wille, den Kant höchst unstatthaft, mit unverzeihlicher Verletzung alles Sprachgebrauchs, Vernunft betitelt.
> (W. a. W. u. V. I. 599.)

> Man sieht in der Kantischen Ethik, zumal in der Kritik der practischen Vernunft, stets im Hintergrunde den Gedanken schweben, daß das innere und ewige Wesen des Menschen in der Vernunft bestände. (Ethik 132.)

In der angeführten vortrefflichen Schrift beweist Schopenhauer unwiderleglich und unumstößlich, daß der Wille, als empirischer Charakter, niemals frei ist. War die Sache auch nicht neu, so hat er doch das unbestreitbare Verdienst, die Controverse über Freiheit und Unfreiheit menschlicher Handlungen für alle Vernünftigen definitiv abgethan zu haben. Die Unfreiheit des Willens gehört fortan zu den wenigen Wahrheiten, die sich die Philosophie bis jetzt erkämpft hat. Von der transscendenten Freiheit werde ich gleich sprechen.

Sollte indessen Schopenhauer wirklich, wenigstens dieses einzige Mal, consequent bei seiner Ansicht stehen geblieben sein? Leider ist dies nicht der Fall. Auch die Nothwendigkeit der menschlichen Willensakte hat er durchlöchert; denn er ließ die transscendentale Freiheit des menschlichen Willens, von der er doch oben sagte, daß sie eine

> nicht in der Erscheinung hervortretende

sei, indem das

> Operari sequitur esse ohne Ausnahme für die Welt der Erfahrung

fest stehe, erst in zwei Fällen, dann nur in einem in die Erscheinung, als deus ex machina, treten.

> Diese Freiheit, diese Allmacht — — — kann nun auch, und zwar da, wo ihr, in ihrer vollendetsten Erscheinung, die vollkommen adäquate Kenntniß ihres eigenen Wesens aufgegangen

ist, von Neuem sich äußern, indem sie nämlich entweder auch hier, auf dem Gipfel der Besinnung und des Selbstbewußtseins, das Selbe will, was sie blind und sich selbst nicht kennend wollte, wo dann die Erkenntniß, wie im Einzelnen, so im Ganzen, für sie stets Motiv bleibt; oder aber auch umgekehrt, diese Erkenntniß wird ihr ein Quietiv, welches alles Wollen beschwichtigt und aufhebt. Dies ist die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, welche, als in Hinsicht auf den Wandel des Individuums allgemeine, nicht einzelne Willensäußerung, nicht die Entwicklung des Charakters störend modificirt, sondern entweder durch immer stärkeres Hervortreten der ganzen bisherigen Handlungsweise, oder umgekehrt, durch Aufhebung derselben, lebendig die Maxime ausspricht, welche, nach nunmehr erhaltener Erkenntniß, der Wille frei ergriffen hat. (W. a. W. u. V. I. 363.)

Dagegen heißt es 113 Seiten weiter (476):

In Wahrheit kommt die eigentliche Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, nur dem Willen als Ding an sich zu, nicht seiner Erscheinung, deren wesentliche Form überall der Satz vom Grunde, das Element der Nothwendigkeit, ist. Allein der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werden kann, ist der, wo sie Dem, was erscheint, ein Ende macht.

Also hier sagt Schopenhauer deutlich: nur in der Verneinung seiner selbst ist der Wille frei; in der ersten Stelle war er es auch in der Bejahung.

Consequent zu sein, ist die größte Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am Seltensten angetroffen.
(Kant, Kr. d. U. 122.)

Die Zerlegung des individuellen Willens in einen intelligibelen und einen empirischen Charakter ist nach meiner Philosophie unstatthaft.

Der individuelle menschliche Wille tritt mit einem ganz bestimmten Charakter in das Leben und verbleibt bis zum Tode in realer Entwicklung. Von einem Punkte der Bewegung zum andern, oder subjektiv ausgedrückt, von einer Gegenwart zur andern, bewegt sich

dieser Charakter, dem ich hier Unveränderlichkeit geben will, als Einer. Jede seiner Handlungen ist das Produkt aus seiner Beschaffenheit und einem zureichenden Motiv. Was also in jeder Handlung hervortritt, ist nur Ein Charakter. Will man diesen empirisch nennen, weil man nur durch Erfahrung sein Wesen kennen lernt, so mag man es thun; aber die Annahme, daß der empirische Charakter nur der scheinbar in der Zeit auseinandergezogene zeitlose intelligibele sei, muß ich als absurd verwerfen; denn sie hätte nur dann einen Sinn, wenn die Zeit wirklich eine reine Anschauung a priori wäre, was ich genügend widerlegt zu haben glaube. Ist dagegen das Ding an sich in realer Entwicklung begriffen und die Zeit nur diejenige ideale Form, welche uns gegeben wurde, um die reale Succession verfolgen und erkennen zu können, so hat die subtile Unterscheidung alle Bedeutung verloren, und es darf nur von Einem Charakter gesprochen werden, den man nennen mag wie man will.

Was nun die transscendentale Freiheit betrifft, welche Schopenhauer in seiner schönen Schrift: „Ueber die Freiheit des Willens" in das Esse gelegt und dem Operari abgesprochen hat, so habe ich sie auch aus dem Esse nehmen müssen. Ich kenne weder einen wunderbaren Occasionalismus, noch eine hochwichtige furchtbare Todesstunde, in der sich die Palingenesie des Menschen vorbereitet

> nebst allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von dem an unwiderruflich bestimmt ist.

In der Zeugungsstunde allein wird der Charakter des Menschen bestimmt, und zwar mit Nothwendigkeit. Es treten zwei ganz bestimmte Menschen zusammen und zeugen einen ganz bestimmten dritten, welcher aufzufassen ist als ein verjüngtes altes Wesen (Glied einer Entwicklungsreihe). Dieses neue Individuum entwickelt sich nun nach den Worten des Dichters:

> Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
> Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
> Bist alsobald und fort und fort gediehen,
> Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
> So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
> So sagten schon Sibyllen, so Propheten;

Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

(*Goethe*.)

Jedes Wesen hat demnach eine Beschaffenheit (ein Esse), die es sich *nicht* mit *Freiheit* hat wählen können. Aber jedes Sein giebt Anweisung auf ein anderes, und so kommen wir schließlich zum reinen Sein einer transscendenten Einheit, der wir, ehe sie zerfiel, *Freiheit* zusprechen müssen, welche wir jedoch nicht begreifen können, so wenig wie die absolute Ruhe. Insofern aber Alles was *ist*, ursprünglich *war* in dieser einfachen Einheit, hat Alles sich auch sein Esse mit *Freiheit* gewählt, und jeder Mensch ist deshalb verantwortlich für seine Thaten, trotz seinem bestimmten Charakter, aus dem die Handlungen mit Nothwendigkeit fließen.

Dies ist die einzig mögliche, durchaus richtige und so lange vergeblich gesuchte Lösung eines der schwierigsten Probleme der Philosophie, nämlich des Zusammenbestehens von Freiheit und Nothwendigkeit in einer und derselben Handlung.

Kant gab dem Menschen Freiheit zu jeder Zeit, *Schopenhauer* (von dessen Inconsequenz ich absehe) Freiheit in der Todesstunde, und ich nahm ihm alle und jede Freiheit, die echte Freiheit auf das *transscendente* Gebiet verweisend, welches *untergegangen* ist und der klaren Welt der Vielheit, der Bewegung und der ausnahmslosen Nothwendigkeit Platz machte: der Quelle aller unserer Erkenntnisse und aller Wahrheit.

Ehe wir zum Fundament der Moral übergehen können, haben wir die Unveränderlichkeit des Willens zu prüfen.

Die schönste Blüthe oder besser: die edelste Frucht der *Schopenhauer'*schen Philosophie ist die *Verneinung des Willens zum Leben*. Man wird immer mehr erkennen, daß erst auf Grund dieser Lehre ernstlich davon die Rede sein kann, die Philosophie an die Stelle der Religion treten, sie bis in die untersten Schichten des Volkes eindringen zu lassen. Was hat die Philosophie *vor Schopenhauer* dem nach Erlösung laut rufenden Herzen des Menschen geboten? Entweder erbärmliche Hirngespinnste über Gott, Unsterblichkeit der Seele, Substanz, Accidenzien, kurz einen *Stein*; oder sorgfältige, sehr scharfsinnige, durchaus nothwendige Untersuchungen

des Erkenntnißvermögens. Aber was fragt der Mensch in Momenten des Erstaunens über sich selbst, wann die Besinnung die Oberhand gewinnt und eine leise traurige Stimme in ihm spricht:

> Ich leb' — und weiß nicht wie lang;
> Ich sterb' — und weiß nicht wann;
> Ich fahr' — und weiß nicht wohin;

nach den subjektiven Formen, Raum und Zeit, nach dem Causalitätsgesetz und der Synthesis eines Mannigfaltigen der Anschauung? Das Herz will etwas haben, woran es sich anklammern kann, einen unerschütterlichen Grund im Sturm des Lebens, Brod und wieder Brod für seinen Hunger. Weil das Christenthum diesen Hunger stillte, mußte die griechische Philosophie, im Kampf mit ihm, unterliegen, und weil das Christenthum einen unerschütterlichen Grund gab, wann Alles wankte und zitterte, während die Philosophie der Schauplatz unfruchtbaren Gezänkes und wüthenden Kampfes war, warfen sich oft die hervorragendsten Geister, flügellahm und matt, in die Arme der Kirche. Aber man kann jetzt nicht mehr glauben, und weil man nicht mehr glauben kann, wirft man mit den Wundern und Mysterien der Religion ihren unzerstörbaren Kern fort: die Heilswahrheit. Gänzlicher Indifferentismus bemächtigt sich der Gemüther, welchen Kant sehr treffend „die Mutter des Chaos und der Nacht" genannt hat. Diesen unzerstörbaren Kern der christlichen Religion hat nun Schopenhauer mit starker Hand ergriffen und in den Tempel der Wissenschaft, als heiliges Feuer, gebracht, welches als neues Licht für die Menschheit hervorbrechen und sich über alle Länder ausbreiten wird, denn es ist so beschaffen, daß es Einzelne und Massen begeistern und ihre Herzen in helle Flammen versetzen kann.

> Dann wird die Religion ihren Beruf erfüllt und ihre Bahn durchlaufen haben: sie kann dann das bis zur Mündigkeit geleitete Geschlecht entlassen, selbst aber in Frieden dahinscheiden. Dies wird die Euthanasie der Religion sein. (Parerga II. 361.)

Aber die Verneinung des Willens zum Leben, diese herrlichste Frucht der Philosophie Schopenhauer's, muß erst vor ihm selbst in Sicherheit gebracht werden, denn er greift sein Kind beständig an und bedroht sein Leben.

Was sich der Verneinung des Willens zum Leben zuerst entgegenwirft, ist die geleugnete Individualität.

Wenn die Individualität nur ein Schein ist, wenn sie mit dem erkennenden Subjekt steht und fällt, so liegt der Schwerpunkt des menschlichen Wesens in der Species, in der Schopenhauer'schen Objectivation oder Idee Mensch (vom Einen ungetheilten Willen will ich ganz absehen); folglich kann das Individuum nicht anders erlöst werden als durch die Species, d. h. nicht anders, als durch den Willen sämmtlicher Menschen, da

die Gattung ihr Dasein wieder nur in den Individuen hat,

oder mit anderen Worten: das Individuum, das nur noch den einen Wunsch hat: ausgestoßen zu sein für immer aus der Reihe der Lebendigen, muß warten, bis es allen Menschen beliebt, den gleichen Wunsch zu haben. Eine Philosophie, welche Dieses lehrt, kann nie die christliche Religion ersetzen, welche den Einzelnen jederzeit aus der Masse heraushebt und ihn erquickt und labt mit der Hoffnung auf individuelle Befreiung.

Ich habe gewiß nicht nöthig, das Grundfalsche der Sache nochmals nachzuweisen. Die reale Individualität ist so gewiß, wie irgend ein Lehrsatz der Mathematik.

Auch kann man, auf Grund einer anderen Erklärung Schopenhauer's, sagen: Wenn in jedem Individuum der Eine untheilbare Wille ganz enthalten ist, so müßte, wenn ein Mensch sich wirklich freiwillig verneint, die ganze Welt untergehen. Aber obgleich schon Mancher seinen Willen verneint hat, steht die Welt noch immer fest und sicher.

Der zweite Grundirrthum, welcher die Verneinung des Willens illusorisch macht, ist die geleugnete reale Entwicklung.

Liegt das innerste Wesen des Individuums bewegungslos, zeitlos, hinter seiner Erscheinung, so ist die Erlösung schlechterdings unmöglich. Die Verneinung kann nur auf die Bejahung folgen. Der Zustand des sich bejahenden Willens kann nicht zugleich mit dem Zustand des sich verneinenden Willens sein. Der Mystiker sagt: „Wenn das Licht herein soll, muß erst die Finsterniß hinaus.“ Setzt man das Vorher und Nachher bei Seite, so bringt man das Individuum in zwei entgegengesetzte Zustände in einer Gegenwart, was kein menschliches Gehirn denken kann. Hier, bei dieser wichtigen

Lehre der Philosophie (der Verneinung des Willens zum Leben), erweist sich klarer als irgendwo sonst die Unmöglichkeit einerseits der Kantischen reinen Anschauungen, Raum und Zeit, und andererseits die Fruchtbarkeit meiner Erkenntnißtheorie.

Eng verknüpft mit der geleugneten realen Entwicklung ist drittens die Lehre Schopenhauer's von der Unveränderlichkeit des empirischen Charakters.

> Der Charakter des Menschen ist konstant: er bleibt der selbe, das ganze Leben hindurch.
>
> Der Mensch ändert sich nie. (Ethik 50.)

Dagegen spricht er dem Menschen die Fähigkeit zu, seinen Charakter ganz aufzuheben.

> Der Schlüssel zur Vereinigung dieser Widersprüche liegt darin, daß der Zustand, in welchem der Charakter der Macht der Motive entzogen ist, nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, sondern von einer veränderten Erkenntnißweise. So lange nämlich die Erkenntniß keine andere, als die im principio individuationis befangene, dem Satze vom Grunde schlechthin nachgehende ist, ist auch die Gewalt der Motive unwiderstehlich: wann aber das principium individuationis durchschaut, die Ideen, ja das Wesen der Dinge an sich, als derselbe Wille in Allem, unmittelbar erkannt wird, und aus dieser Erkenntniß ein allgemeines Quietiv des Wollens hervorgeht; dann werden die einzelnen Motive unwirksam, weil die ihnen entsprechende Erkenntnißweise, durch eine ganz andere verdunkelt, zurückgetreten ist. Daher kann der Charakter sich zwar nimmermehr theilweise ändern, sondern muß, mit der Konsequenz eines Naturgesetzes, im Einzelnen den Willen ausführen, dessen Erscheinung er im Ganzen ist: aber eben dieses Ganze, der Charakter selbst, kann völlig aufgehoben werden, durch die oben angegebene Veränderung der Erkenntniß.
>
> (W. a. W. u. V. I. 477.)

Der Mensch tritt mit ganz bestimmten Willensqualitäten in das Dasein. Er ist, weil er das Leben überhaupt will; in zweiter Linie will er das Leben in einer bestimmten Form. Daß sein Wille ganz bestimmte Züge hat, ist keinem Zweifel unterworfen. Jeder klare Kopf erkennt dies, auch ohne philosophische Bildung, und erinnere

ich nur an Nero's Vater, der, wie Sueton berichtet, mit wirklich großartiger Objektivität erklärte: „aus seinem und der Agrippina Charakter habe nur ein verächtliches und gemeinschädliches Wesen geboren werden können.“ Die Willensqualitäten sind aber im Kinde nur als Keime vorhanden. Dies ist wichtig und deshalb fest zu halten.

Dem bestimmten Charakter eines Menschen ist die Erkenntniß beigegeben, ohne welche er sich nicht nach außen bewegen könnte. Alle Motive, welche ihn bewegen können, müssen, ehe sie zu ihm gelangen, durch die Erkenntniß.

Von diesen beiden Grundwahrheiten müssen wir ausgehen.

Die Keime zu festen Willensqualitäten sind weich und können beeinflußt werden. Hierauf beruht die Wichtigkeit der Erziehung. Eine Willensqualität kann gestärkt, eine andere geschwächt, eine dritte geradezu zum Verdorren gebracht, eine andere wieder geweckt werden, die schon am Ersticken war.

Das Mittel, dessen sich der Erzieher bedient, um seinen Zweck zu erreichen, ist, ganz allgemein ausgedrückt, die Sensibilität, welche, wie wir wissen, in einem dreifachen Verhältnisse zum Willen steht. Zuerst ist sie sein abhängiger Lenker, dann begleitet sie seine Thaten mit dem Gefühl, drittens eröffnet sie dem menschlichen Willen, durch das Selbstbewußtsein, sein tiefstes Inneres.

Der Erzieher giebt dem Kinde zunächst Fertigkeiten und einen gewissen Ueberblick über reale Verhältnisse. Dadurch macht er dessen Geist zu einem mehr oder weniger geschickten Lenker und giebt dem Willen selbst die Möglichkeit einer freieren Bewegung. Dann benutzt er die Sensibilität, um durch Züchtigung die Keime zu Willensqualitäten in der angegebenen Weise zu gestalten. Endlich klärt er das Kind durch die Religion über den Werth des Lebens auf. Ist er ein Denker, so wird er ihm sagen: „das höchste Gut ist der Friede des Herzens — alles Andere ist Nichts. Ueber dem Frieden des Herzens aber steht die völlige Vernichtung, deren irdisches Bild der traumlose Schlaf ist. So lange du leben mußt, vergiß dich selbst und wirke für Andere. Das Leben ist eine schwere Last und der Tod Erlösung.“ Er braucht nicht zu befürchten, daß sein Zögling sich sofort in's Wasser stürzt und den Tod sucht. Jugend will Leben und Dasein, aber die Worte werden dem Manne vielleicht einfallen und zum Motiv für ihn werden.

Die Welt selbst vollendet die Erziehung. Tritt ein wild aufgewachsenes Individuum in sie ein, so wird sie sein erster Erzieher und ihr Wesen entspricht dem verwahrlosten Subjekt; denn, bildlich zu reden, ist sie kalt wie Eis und ohne Erbarmen. Mit eiserner Faust schleudert sie den Unerfahrenen und Eigensinnigen auf die Seite und hämmert auf die festgewordenen, kaum noch veränderlichen Willensqualitäten. Ist das Individuum zu spröde, so zerbricht es; ist es schlau, von Geburt an, so entflieht es und rächt sich; ist es gutherzig und beschränkt, so duldet man es und saugt es aus.

Den Einfluß der Erkenntniß auf den Willen giebt nun Schopenhauer völlig zu. Er sagt:

> Da die Motive, welche die Erscheinung des Charakters, oder das Handeln, bestimmen, durch das Medium der Erkenntniß auf ihn einwirken, die Erkenntniß aber veränderlich ist, zwischen Irrthum und Wahrheit oft hin und her schwankt, in der Regel jedoch im Fortgange des Lebens immer mehr berichtigt wird, freilich in sehr verschiedenen Graden, so kann die Handlungsweise eines Menschen merklich verändert werden, ohne daß man daraus auf eine Veränderung seines Charakter zu schließen berechtigt wäre.
> (W. a. W. u. V. I. 347.)

> Alles, was die Motive können, ist, daß sie die Richtung seines Strebens ändern, d. h. machen, daß er das, was er unveränderlich sucht, auf einem anderen Wege suche, als bisher. Daher kann Belehrung, verbesserte Erkenntniß, also Einwirkung von außen, zwar ihn lehren, daß er in den Mitteln irrte, und kann demnach machen, daß er das Ziel, dem er, seinem innersten Wesen gemäß, einmal nachstrebt, auf einem ganz anderen Wege, sogar in einem ganz anderen Objekt als vorher verfolge: niemals aber kann sie machen, daß er etwas wirklich Anderes wolle, als er bisher gewollt hat. (ib.)

> Bloß seine Erkenntniß läßt sich berichtigen; daher er zu der Einsicht gelangen kann, daß diese oder jene Mittel, die er früher anwandte, nicht zu seinem Zwecke führen, oder mehr Nachtheil als Gewinn bringen: dann ändert er die Mittel, nicht die Zwecke. — — Ueberhaupt liegt allein in der Erkenntniß die Sphäre und der Bereich aller Besserung und Veredelung.... Dahin arbeitet alle Erziehung. Die Ausbildung der Vernunft,

durch Kenntnisse und Einsichten jeder Art, ist dadurch moralisch wichtig, daß sie Motiven, für welche ohne sie der Mensch verschlossen bliebe, den Zugang öffnet. So lange er diese nicht verstehen konnte, waren sie für seinen Willen nicht vorhanden.

(Ethik 52.)

Bisweilen werden Leidenschaften, denen man in der Jugend nachgab, später freiwillig gezügelt, bloß weil die entgegengesetzten Motive erst jetzt in die Erkenntniß getreten sind.

(W. a. W. u. V. I. 349.)

In diesem von Schopenhauer zugestandenen mächtigen (indirekten) Einfluß der Erkenntniß auf den Willen ist nun die Abänderlichkeit des Charakters implicite enthalten; denn wenn der Wille, durch die Erkenntniß veranlaßt, eine seiner Qualitäten für immer zur Unthätigkeit verurtheilt, so muß sie allmählich rudimentär werden: es ist, als ob sie gar nicht vorhanden wäre.

Man kann auch allgemein sagen: Jeder Mensch ist Wille zum Leben, folglich liegt auch in jedem Menschen die Möglichkeit, alle Qualitäten des Willens zu äußern. Durch Vererbung und Ausbildung sind einige hervorstechend in ihm, alle anderen sind nur als Keime vorhanden mit der Fähigkeit, sich zu entwickeln.

Man darf jedoch nicht die Abänderlichkeit des Charakters in weite Grenzen legen.

Die Abänderlichkeit ist eine Thatsache. Schon das verjüngte alte Sein ist ein abgeändertes Sein, indem zwei Willen und zwei Intelligenzen auf einander wirkten und eine neue Verbindung von Willen und Geist hervorbrachten. Die junge Idee tritt später in's Leben (im weitesten Sinne) und bildet sich. Kann sie sich ganz frei von den Einflüssen ihrer jeweiligen Umgebung halten? Es ist nicht möglich.

Wir ziehen hieraus folgende Schlüsse:

1) der Mensch tritt mit starken und schwachen Keimen zu Willensqualitäten in's Leben;
2) die starken können geschwächt, die schwachen gestärkt werden durch Erziehung, Beispiel, die Welt;
3) in jedem Augenblick seines Lebens hat jedoch der Mensch ein bestimmtes Ich, d. h. er ist die Verbindung eines bestimmten Willens mit einem bestimmten Geiste, welches

> Ich, bei zureichendem Motiv, mit Nothwendigkeit handeln muß. Der Mensch handelt immer mit Nothwendigkeit und ist nie frei, auch nicht, wenn er seinen Willen verneint.

Einen anderen Beweis für die Umbildungsfähigkeit des Charakters hat Schopenhauer durch den erworbenen Charakter geliefert, den er neben den intelligibelen und den empirischen stellte; denn der erworbene Charakter tritt auf, wenn der Mensch gewisse Anlagen des empirischen besonders pflegt, andere dagegen verkümmern läßt. Ich muß übrigens darauf aufmerksam machen, daß Schopenhauer's Darstellung des erworbenen Charakters eine verfehlte ist. Er spricht nämlich ganz allgemein von der Ausbildung natürlicher Eigenschaften, ohne diese unter dem Gesichtspunkte der Ethik zu sichten.

> Die durch unsere individuelle Natur ohnehin nothwendige Handlungsweise haben wir jetzt auf deutlich bewußte, uns stets gegenwärtige Maximen gebracht, nach denen wir sie so besonnen durchführen, als wäre es eine erlernte, ohne hierbei je irre zu werden durch den vorübergehenden Einfluß der Stimmung, oder des Eindrucks der Gegenwart — — — ohne Zaudern, ohne Schwanken, ohne Inkonsequenzen. — — —
>
> Haben wir erforscht, wo unsere Stärken und wo unsere Schwächen liegen, so werden wir unsere hervorstechenden natürlichen Anlagen ausbilden, gebrauchen, auf alle Weise zu nutzen suchen, und uns immer dahin wenden, wo diese taugen und gelten; aber durchaus und mit Selbstüberwindung die Bestrebungen vermeiden, zu denen wir von Natur geringe Anlagen haben.
>
> (W. a. W. u. V. I. 360.)

Solche allgemeinen Sätze passen nicht in eine Ethik. Man wende sie versuchsweise auf einen Charakter an, dessen hervorstechender Zug Hang zum Diebstahl ist: er soll denselben besonnen und methodisch durchführen, ohne Zaudern, ohne Schwanken, ohne Inkonsequenzen, und wenn die Ehrlichkeit in ihm zu sprechen wagt, so soll er sie mit Selbstüberwindung zum Schweigen bringen. Fürwahr: difficile est, satiram non scribere.

Schließlich erwähne ich noch, daß Schopenhauer, weil er die reale Entwicklung leugnete und sich besonders deswegen auf die

Unveränderlichkeit des Willens steifte, behaupten mußte, daß die **Verschiedenheit der Charaktere** nicht zu erklären sei (W. a. W. u. V. II. 604). Sie ist aber sehr wohl zu erklären, wie ich in meiner Politik gezeigt habe.

Wir stehen jetzt vor der Hauptfrage der Ethik: der Frage nach ihrem Fundament.

Auch hier muß ich von **Kant** zuerst sprechen, aber mit wenigen Worten, da **Schopenhauer's** vortreffliche Kritik der **Kantischen** Ethik dieselbe vernichtet hat. **Kant's** Verfahren ist dieses:

> daß er zum Resultat machte, was das Princip oder die Voraussetzung hätte sein müssen (die Theologie) und zur Voraussetzung nahm, was als Resultat hätte abgeleitet werden sollen (das Gebot).
> (Ethik 126.)

und der Hauptfehler seiner Grundlage der Moralität

> ist Mangel an realem Gehalt, ist gänzlicher Mangel an Realität, und dadurch an möglicher Wirksamkeit. (ib. 143.)

Dagegen wird es von Nutzen sein, drei Resultate der Kantischen Ethik anzumerken. Das eine ist, daß wir durch die **Vernunft, durch deutliche Erkenntniß in Begriffen**, einen Einfluß auf unseren Willen haben.

> Wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von Dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden.
> (Kr. d. V. 599.)

Das zweite ist, daß nur volle **Uneigennützigkeit** einer Handlung **moralischen** Werth geben kann. Kommt auch nur im Entferntesten der Egoismus in's Spiel, so hat die Handlung im günstigsten Falle **Legalität**, nie **Moralität**. Das dritte Resultat ist, daß deshalb eine wirklich moralische Handlung gar nicht im Leben vorkommt.

> In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen **einzigen** Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf

moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe.

> Es kann nie mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe, unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei. (Kr. d. prakt. V. 27.)

Und weil dies der Fall ist, mußte eben Kant's so rein begonnene Ethik als Moraltheologie endigen.

> Ohne einen Gott und eine gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung. (Kr. 607.)

Schopenhauer tadelt Plato's und der Stoiker Behauptung, daß Tugend gelehrt werden könne, und setzt der Ethik nur den Zweck

> die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der Menschen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen. (Ethik 195.)

Auch er geht von der Ansicht aus, daß nur Uneigennützigkeit einer Handlung moralischen Werth verleihe und erklärt offen:

> Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist das Kriterium einer Handlung von moralischem Werth. (Ethik 204).

Besehen wir jetzt das Schopenhauer'sche Fundament der Moral.

Dem Anscheine nach giebt er der Moral nur eine Grundlage; untersucht man jedoch schärfer, so findet man zwei Fundamente, nämlich

1) das Mitleid,
2) die Durchschauung des principii individuationis,

was ich nachzuweisen habe. Er sagt:

> Wie ist es irgend möglich, daß das Wohl und Wehe eines Andern, unmittelbar, d. h. ganz so wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde, und es

sogar bisweilen in dem Grade werde, daß ich demselben mein eigenes Wohl und Wehe, diese sonst alleinige Quelle meiner Motive, mehr oder weniger nachsetze? — Offenbar nur dadurch, daß jener Andere der letzte Zweck meines Willens wird, ganz so wie sonst ich selbst es bin: also dadurch, daß ich ganz unmittelbar sein Wohl will und sein Wehe nicht will, so unmittelbar, wie sonst nur das meinige. Dies aber setzt nothwendig voraus, daß ich bei seinem Wehe als solchem geradezu mitleide, sein Wehe fühle, wie sonst nur meines, und deshalb sein Wohl unmittelbar will, wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, daß ich auf irgend eine Weise mit ihm identificirt sei, d. h. daß jener gänzliche Unterschied zwischen mir und jedem Andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei. Da ich nun aber doch nicht in der Haut des Andern stecke, so kann allein vermittelst der Erkenntniß, die ich von ihm habe, d. h. der Vorstellung von ihm in meinem Kopf, ich mich so weit mit ihm indentificiren, daß meine That jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Der hier analysirte Vorgang — — — ist das alltägliche Phänomen des Mitleids.

(Ethik 208.)

Man kann diesen Satz nicht lesen, ohne den Scharfsinn zu bewundern, der nöthig war, um denselben zu erzeugen. Wie fein wird darin die Erkenntniß, als Durchschauung des principii individuationis, in das einfache Phänomen des Mitleids hineingespielt. Das Mitleid ist hiernach kein reiner Zustand des Willens, wie Trauer, Angst, wie die Unlust überhaupt, nicht der Ausfluß eines durch ein Motiv bewegten barmherzigen Willens, sondern — — ja wenn ich ihm nur einen Namen geben könnte: es ist Gefühl und übersinnliche Erkenntniß zu gleicher Zeit. Der Vorgang ist ein ganz anderer. Beim Anblick eines großen Jammers, des Leidens eines Menschen oder Thieres, empfinden wir in uns ein gewaltiges Weh, das uns das Herz zerreißt und in vielen Fällen, namentlich wo ein Thier leidet, größer ist als das des Leidenden. Weder erkennen, noch fühlen wir uns in irgend einer Weise identisch mit dem Leidenden, sondern wir empfinden lediglich in uns ein ganz positives Weh, von dem wir uns dadurch zu befreien suchen, daß wir den Leidenden leidlos machen. Folglich handelt das Individuum, welches sich dadurch von einem

Leid befreit, daß es einem anderen Menschen hilft, durchaus egoistisch. Es hilft sich im wahren Sinne des Worts selbst, ob es gleich dem Anderen hilft; denn nur indem es dem Anderen hilft, kann es sich selbst helfen.

Es kann mir nicht einfallen, den Thaten, die aus einem barmherzigen Willen fließen, moralischen Werth abzusprechen; aber wenn eine Handlung lediglich dadurch moralisch ist, daß sie nicht auf Egoismus beruht, wie Schopenhauer will, so sind die Thaten aus Mitleid nicht moralisch, man wende sich wie man wolle.

Schon hieraus ergiebt sich, daß das Mitleid nicht das oberste Princip der Moral sein kann. Dies will ich jetzt im Einzelnen nachweisen. Zunächst sieht sich Schopenhauer genöthigt, die Vernunft, das wahre Aschenbrödel seiner Philosophie, zu Hülfe zu rufen.

> Jedoch ist keineswegs erforderlich, daß in jedem einzelnen Falle das Mitleid wirklich erregt werde, wo es auch oft zu spät käme: sondern aus der ein für alle Mal erlangten Kenntniß von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung nothwendig über Andere bringt .... geht in edlen Gemüthern die Maxime: neminem laede hervor, und die vernünftige Ueberlegung erhebt sie zu dem ein für alle Mal gefaßten festen Vorsatz, die Rechte eines Jeden zu achten. —
>
> Denn obwohl Grundsätze und abstrakte Erkenntniß überhaupt keineswegs die Urquelle, oder erste Grundlage der Moralität sind, so sind sie doch (!) zu einem moralischen Lebenswandel unentbehrlich. (Ethik 214.)
>
> Ohne fest gefaßte Grundsätze würden wir den antimoralischen Triebfedern, wenn sie durch äußere Eindrücke zu Affekten erregt sind, unwiderstehlich preisgegeben sein. (ib. 215.)

Zweitens gesteht Schopenhauer selbst zu,

> daß die Verwerflichkeit der widernatürlichen Wollustsünden nicht aus demselben Princip mit den Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe abzuleiten sind. (ib. Vorrede XIX.)

Drittens finden die meisten Handlungen der Gerechtigkeit keinen Platz auf dem Fundament. Man denke an die vielen Fälle, wo Personen betrogen werden können, ohne daß sie es je zu erfahren

im Stande sind. Jeder Schlechte weiß in solchen Fällen, daß er kein Leid hervorbringt, wie sollte ihn nun das Mitleid abhalten können zu betrügen? Und nun gar, wenn es sich um keinen Mitmenschen, sondern um den Staat handelt. Ein Betrug, am Staate verübt, ein Wilddiebstahl, Steuerdefraudation, ist von jeher in den Augen der Welt die verzeihlichste Sünde gewesen. Der Staat wird täglich geprellt und Mitleid mit dem armen Staate hat noch keinen Hallunken vom Betrug abgehalten. Schopenhauer hat den Fall wohl erwogen, aber er half sich mit einem Kniff:

> Die bloße Rechtsverletzung, als solche, wird zwar auch vom Gewissen und von Andern gemißbilligt werden, aber nur sofern die Maxime, jedes Recht zu achten, welche den wahrhaft ehrlichen Mann macht, dadurch gebrochen ist. (Ethik 236.)

Hier ist einfach zu fragen: Ist die Vernunft, oder das Mitleid das oberste Princip der Ethik? Wenn das Mitleid, so kann ein Wilddiebstahl keine unmoralische Handlung sein.

Schließlich ist das Fundament zu schmal, weil die Heiligkeit nicht darauf stehen kann. Aber Schopenhauer ist nicht verlegen. Er hat das Mitleid gewaltsam zu einer Folge der Durchschauung des principii individuationis gemacht und läßt nun, gleichsam als letzte Stufe, die Heiligkeit, die Verneinung des Willens zum Leben, aus dieser Durchschauung hervorgehen. Dies ist jedoch falsch und es handelt sich, wie ich oben sagte, wirklich um ein zweites Fundament der Moral neben dem Mitleid, welches ein Willenszustand ist, nichts weiter. Die Barmherzigkeit steht mit der Erkenntniß genau in derselben Verbindung, wie alle anderen Qualitäten: die Erkenntniß liefert ihr das Motiv sich zu äußern.

Was ist nun eigentlich die Durchschauung des principii individuationis?

> Die Tugend geht zwar aus der Erkenntniß hervor, aber nicht aus der abstrakten, durch Worte mittheilbaren.
>
> (W. a. W. u. V. I. 434.)

> Die ächte Güte der Gesinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmuth gehen nicht von abstrakter Erkenntniß aus, aber doch von Erkenntniß: nämlich von einer unmittelbaren und intuitiven, die nicht wegzuraisonniren und nicht anzuraisonniren ist, von einer Erkenntniß, die eben, weil sie nicht ab-

strakt ist, sich auch nicht mittheilen läßt, sondern jedem selbst aufgehen muß, die daher ihren eigentlichen adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, sondern ganz allein in Thaten, im Lebenslauf des Menschen. (ib. 437.)

Wem, der die Theologia Deutsch gelesen hat, fallen da nicht die Worte des edlen Franckforter's ein:

> Und was da offenbaret würde, oder was da gelebt würde, davon singt und sagt Niemand. Es ward auch mit Munde nie ausgesprochen, noch mit Herzen nie gedacht oder erkannt, wie es in der Wahrheit ist.

In der That befindet sich Schopenhauer hier mitten im mystischen Fahrwasser: fort ist alle Immanenz und ausgelöscht „des Menschen allerhöchste Kraft". Es liegt eine bittere Ironie darin, daß gerade derjenige Mann, welcher nicht Worte des Hohns und der Verachtung genug finden konnte für die „Nachkantische Afterweisheit," die Weisheit der „Charlatane und Windbeutel," auf dem Gipfelpunkt seiner Philosophie eine „intellektuale Anschauung" ergreifen mußte, um sein Werk abschließen zu können.

Sehen wir indessen von Allem ab und nehmen wir an, die Heiligkeit entspringe aus einer intuitiven Erkenntniß: ist sie nun frei von Egoismus? O nein! Der Heilige will sein Wohl, er will vom Leben befreit sein. Er kann auch gar nicht anders wollen. Er kann aus tiefstem Herzensgrunde wünschen, daß alle Menschen erlöst werden möchten, aber die eigene Erlösung bleibt Hauptsache. Ein heiliger Christ ist zunächst um das Heil seiner Seele besorgt, und ihr, durch entsprechende Thaten, das ewige Leben zu sichern, ist sein Hauptstreben.

Und so sehen wir auch die Schopenhauer'sche Ethik, wie die Kantische, trotz allen energischen Protesten, auf dem Egoismus aufgerichtet, der realen Individualität, weil es eben nicht anders möglich ist. Die Sätze:

> Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist das Kriterium einer Handlung von moralischem Werth;

und

> Nur was aus Pflicht geschieht, hat einen moralischen Werth;

sind hohle, nichtssagende Phrasen, in der einsamen stillen Studier-

stube entstanden, die aber das Leben und die Natur, kurz die Wahrheit, nicht unterschreibt: es giebt nur egoistische Handlungen.

Ich will jetzt kurz die Moral, rein immanent, begründen.

Alle Tugend beruht entweder auf einem in dem Fluß des Werdens gewordenen guten Willen: eine edle Willensqualität wurde auf irgend eine Weise erweckt, vererbte sich und wurde dann unter günstigen Umständen immer fester, bis in einem Individuum ein wahrhaft barmherziger Wille in die Erscheinung trat; oder sie beruht auf der Erkenntniß: eine Erkenntniß klärt irgend einen Menschen über sein wahres Wohl auf und entzündet sein Herz. Ein ursprünglich guter Wille ist also nicht Bedingung einer moralischen Handlung. Moralische Handlungen können aus dem Mitleid fließen, müssen es aber nicht.

Der Egoismus des Menschen äußert sich nicht nur darin, daß er sich im Dasein erhalten will, sondern auch darin, daß er die „größtmögliche Summe von Wohlsein, jeden Genuß, zu dem er fähig ist" will, aber auch darin, daß er von Schmerzen, die er nicht umgehen kann, die kleinsten will. Hieraus ergiebt sich die Aufgabe für den Intellekt von selbst: er hat das allgemeine Wohl des Willens allein im Auge und bestimmt es durch abstrakte Erkenntniß, durch die Vernunft. Auf diese Weise wird der natürliche Egoismus in den geläuterten verwandelt, d. h. der Wille bindet seine Triebe so weit, als das erkannte Wohl es verlangt. Dieses Wohl hat mehrere Stufen. Es wird von dem Willen zuerst praktisch erstrebt, indem er sich versagt, zu stehlen, zu morden, Rache zu nehmen, damit nicht er bestohlen, gemordet und Rache an ihm genommen werde; dann beschränkt er sich immer weiter, bis er zuletzt sein höchstes Wohl im Nichtsein erkennt und demgemäß handelt. Ueberall ist hier die Vernunft thätig und wirkt, auf Grund der Erfahrung, durch abstrakte Begriffe. Zu diesem Zweck hat eben der blinde, bewußtlose Wille einen Theil seiner Bewegung gespalten, damit er sich in einer anderen Weise, als vorher, bewegen könne, geradeso wie er Pflanze und Thier wurde, weil er sich anders bewegen wollte, denn als chemische Kraft. Doch wäre es ein Wahn zu glauben, daß diese Akte frei gewesen seien. Jeder Uebergang in eine andere Bewegung wurde und wird durch die reale noth-

wendige Entwicklung vermittelt. Alle Bewegungen aber sind Folgen einer ersten Bewegung, die wir als eine freie bezeichnen müssen. So ist die Vernunft, die wir ein befreiendes Princip nennen können, mit Nothwendigkeit geworden und so wirkt sie mit Nothwendigkeit: nirgends ist Platz in der Welt für die Freiheit.

Ich sage nicht, daß der Wille, nach Aufstellung irgend eines ihn beschränkenden allgemeinen Wohles, nun auch immer diesem gemäß handeln müsse. Nur eine geschmeckte Erkenntniß, wie die Mystiker sagen, ist fruchtbar, nur ein entzündeter Wille kann gern gegen seinen Charakter handeln. Aber wenn sich der Wille erlösen will, so kann er es nur durch die Vernunft, mit ihren, von Schopenhauer so verächtlich behandelten Begriffen.

Sie ist es, die, durch Erfahrung und Wissenschaft, dem Menschen das Leben in allen seinen Formen vorlegt, ihn prüfen, vergleichen und schließen läßt und ihn endlich zur Erkenntniß führt, daß Nichtsein allem Sein vorzuziehen ist. Und ist der Wille disponirt und drängt diese abstrakte Erkenntniß mit unwiderstehlicher Gewalt auf ihn ein, dergestalt, daß aus ihm heraus ein heftiges Verlangen ihr entgegenschlägt, so ist das Heilswerk vollbracht auf dem allernatürlichsten Wege, ohne intuitive Erkenntniß, ohne Zeichen und Wunder. Darum war einst der echte Glaube und ist heutzutage das zündende Wissen unbedingt nöthig, um selig zu werden. Nicht in Augenblicken überirdischer Verzückung, sondern, scharf beobachtend und anhaltend denkend, erkennt der Mensch in Begriffen, und schaut nicht auf wunderbare Weise an, daß Alles individueller Wille zum Leben ist, der in keiner Lebensform, es sei die des Bettlers oder des Königs, glücklich sein kann.

Entzündet die erwähnte Erkenntniß das Herz, so muß der Mensch in die Wiedergeburt mit derselben Nothwendigkeit, mit der ein Stein zur Erde fallen muß. Und deshalb kann auch Tugend gelehrt werden, muß Tugend gelehrt werden; nur kann ich von einem philosophisch Rohen nicht verlangen, daß er sein höchstes Wohl im Nichtsein erkenne. Dazu gehört hohe Bildung und der umfassendste geistige Horizont, wenn nicht das Herz schon bei der Zeugung eine asketische Richtung erhalten hat. Der Rohe kann nur in den Gütern der Welt, in Reichthum, Ehren, Ruhm, Genuß &c. sein Wohl erkennen. Befähigt ihn durch echte Bildung, es höher zu suchen, so gebt ihr ihm auch die Möglichkeit, es zu finden.

Der von der Erkenntniß, daß Nichtsein besser ist als Sein, entzündete Wille also ist das oberste Princip aller Moral (ein untergeordnetes Princip ist der ursprünglich barmherzige Wille). Weder ist es das Mitleid, noch die mystische Durchschauung des principii individuationis, und die dänische Societät der Wissenschaften hatte vollkommen Recht, Schopenhauer's Schrift nicht zu krönen.

Aus dem also entzündeten Willen fließt die Virginität, die Heiligkeit, die Feindesliebe, die Gerechtigkeit, kurz alle Tugend, und die Verwerflichkeit der widernatürlichen Wollust von selbst, denn der bewußte Wille zum Tode schwebt über der Welt.

Immer aber sind auch die Handlungen des Heiligen egoistisch, denn er handelt nunmehr seiner erleuchteten Natur gemäß, die sein Ich ist, sein Selbst, das nicht verleugnet werden kann. Immer sind auch seine Handlungen nothwendig, denn sie fließen aus einem bestimmten Charakter und einem bestimmten Geiste, unter bestimmten Umständen, in jedem Augenblicke seines Lebens. — Ist nun jede Handlung auch egoistisch, so darf nicht übersehen werden, wie sehr Handlungen von Handlungen, dem Grade des Egoismus nach, verschieden sind. Der Mensch, der sich vom Leben abgewandt hat und nur noch den Tod will, ist ein Egoist wie Der, welcher das Leben mit aller Macht will; aber der Egoismus des Ersteren ist nicht der natürliche, den man gewöhnlich schlechtweg Egoismus oder Selbstsucht nennt. —

Der aufmerksame Leser wird gefunden haben, daß ich hier die Moral nicht wie in meinem System begründet habe. Dies geschah jedoch absichtlich. Ich stellte mich lediglich auf die Erkenntniß, daß Nichtsein besser ist als Sein (an welcher sich ein Wille entzündet), weil dieselbe eine rein immanente Erkenntniß und von keiner Metaphysik abhängig ist. In meiner Philosophie dagegen habe ich diese Erkenntniß zunächst an den Entwicklungsgang der Menschheit aus dem Sein in das Nichtsein geknüpft und diesen wiederum auf den Gang des ganzen Weltalls, d. h. auf den Willen Gottes, dessen einzige That die Welt war, zurückgeführt. Gott wollte eben das Nichtsein. Weil wir nun Alle in ihm, vor der Welt, waren, so erklärt sich von selbst der herrliche Einklang zwischen den Handlungen eines Menschen, der nur sein höchstes Wohl im Auge hat, und den Handlungen, welche die großen Religionen fordern. Deshalb ist auch oben die Moral hinreichend begründet worden, ohne Metaphysik, obgleich doch eine Handlung, auf dem tiefsten Grunde, nur

dann moralisch genannt werden kann, wenn sie erstens gern geschieht und zweitens mit der Forderung einer höheren Macht (bei mir das Weltallsschicksal) übereinstimmt. — Die Moral ist keine müßige Erfindung der Menschen, sondern die sehr weisheitsvolle Verherrlichung eines besseren Mittels zum Zweck. Die Bejahung des Willens zum Leben, selbst wenn sie sich in Diebstahl und Mord bethätigt, bildet keinen Gegensatz zur Verneinung des Willens, weil das Schicksal aus der Wirksamkeit aller Dinge entsteht. Der Unterschied liegt im Lohn: hier Herzensfriede im Leben und die Vernichtung im Tode; dort Daseinspein, entweder in einem Leben von individueller Dauer, oder in einem unbestimmt langen Leben.

Die Reue erklärt Schopenhauer sehr richtig:

> Der Mensch wird inne, daß er gethan hat, was seinem Willen eigentlich nicht gemäß war: diese Erkenntniß ist die Reue.
> (W. a. W. u. V. II. 679.)

Dagegen kann ich mich nicht mit seiner Erklärung des Gewissens einverstanden erklären. Er sagt:

> Die immer vollständiger werdende Bekanntschaft mit uns selbst, das immer mehr sich füllende Protokoll der Thaten ist das Gewissen. (Ethik 256.)

> Gewissensangst über das Begangene ist nichts weniger als Reue, sondern Schmerz über die Erkenntniß seiner selbst an sich, d. h. als Wille. (W. a. W. u. V. I. 350.)

Der Mensch handelt entweder seinem Charakter gemäß, oder gegen seinen Charakter, seinem allgemeinen Wohle gemäß. Hat er nicht seinem Charakter gemäß gehandelt, so kann er Reue empfinden; hat er dagegen nicht seinem Wohle gemäß gehandelt, so können ihn Gewissensbisse peinigen. Denn bei Erwägung seines Wohles zieht der Mensch Alles, was er weiß (wozu auch das gehört, was er fest glaubt) in Betracht. Führt er nun die That trotz Allem, was gegen sie spricht, aus, so wird ihn die selbe Stimme, welche vorher abrieth, jetzt belästigen. Es ist die Stimme des Gewissens. Gewissensangst wird er nur empfinden, wenn er eine Vergeltung nach dem Tode glaubt, oder aus Furcht vor Entdeckung.

Ich muß zum Schlusse nochmals auf die so außerordentlich wichtige Verneinung des Willens zum Leben zurückkommen. Sie muß klar, hell und erkennbar für Jeden dastehen.

Sie beruht auf der Erkenntniß, daß Nichtsein besser ist als Sein. Diese Erkenntniß ist aber unfruchtbar, wenn sie den Willen nicht entzündet; denn es giebt nur Ein Princip: den individuellen Willen. Schopenhauer erfaßte das Verhältniß des Intellekts zum Willen ganz schief. Wie er in der Aesthetik den Intellekt völlig vom Willen sonderte und jenen allein die aesthetische Freude genießen ließ, während es doch zu Tage liegt, daß der Wille allem Leid enthoben ist, so steht er in der Ethik nicht an, dem Intellekt einen zwingenden Einfluß auf den Willen zuzusprechen.

> Das letzte Werk der Intelligenz bleibt die Aufhebung des Wollens, dem sie bis dahin zu seinen Zwecken gedient hatte.
> (W. a. W. u. V. II. 699.)

> Auf einem anderen Wege kann sich der Intellekt sogar wider den Willen richten; indem er, in den Phänomenen der Heiligkeit, ihn aufhebt. (Parerga II 452.)

Dies ist falsch. Zu der Erkenntniß, daß Nichtsein besser ist als Sein, welche abhängig ist von hoher Geistescultur, muß der entscheidende Wille treten und Nichtsein wollen. Damit dies nun der Wille wollen kann, muß in ihm der klar erkannte große Vortheil allmählich die heftigste Sehnsucht nach demselben erweckt haben. Am leichtesten wird diese Sehnsucht aus einem Willen hervorbrechen, welcher von Hause aus ein sanfter, milder, guter Wille ist; dann aus Dem, welcher schwer leidet, oder aus Dem, welcher leicht in die aesthetische Contemplation übergeht. Unterstützt wird die moralische Begeisterung durch frühzeitige Einprägung der betreffenden Motive.

Hier ist nun wohl zu bemerken, daß, wie die Erkenntniß für sich allein unfruchtbar ist, ebenso ein entzündeter Wille unfruchtbar ist, wenn er schon im Kinde sich bejaht hat. Schopenhauer selbst hat diesen wichtigen Punkt gehörig betont in der bereits angeführten Stelle:

> Mit jener Bejahung über den eigenen Leib hinaus, und bis zur Darstellung eines neuen — — — ist die Erlösung diesmal für fruchtlos erklärt.

Wir werden uns nicht dadurch beirren lassen, daß er, ex tripode, seinem metaphysischen Hange folgend, diese klare echte Aussage widerrief: die Natur bestätigt sie immer und immer wieder. Die Stelle steht übrigens nicht vereinzelt da. So heißt es W. a. W. u. V. I. 449:

> Freiwillige, vollkommene Keuschheit ist der erste Schritt in der Askese oder der Verneinung des Willens zum Leben. Sie verneint dadurch die über das individuelle Leben hinausgehende Bejahung des Willens und giebt damit die Anzeige, daß mit dem Leben dieses Leibes auch der Wille, dessen Erscheinung er ist, sich aufhebt. Die Natur, immer wahr und naiv, sagt aus, daß, wenn diese Maxime allgemein würde, das Menschengeschlecht ausstürbe.

Ich habe nur hinzuzufügen, daß die vollkommene Keuschheit der einzige Schritt ist, der sicher zur Erlösung führt.

Daß die vollkommene Keuschheit der innerste Kern der christlichen Moral ist, ist keinem Zweifel unterworfen.

> Er aber sprach zu ihnen: das Wort fasset nicht Jedermann, sondern denen es gegeben ist. Denn es sind Etliche verschnitten, die sind aus Mutterleibe also geboren, und sind Etliche verschnitten, die von Menschen verschnitten sind, und sind Etliche verschnitten, die sich selbst verschnitten haben, um des Himmelreichs willen. (Matth. 19, 11—12.)

> Und Jesus antwortete und sprach zu ihnen: die Kinder dieser Welt freien und lassen sich freien. Welche aber würdig sein werden, jene Welt zu erlangen, und die Auferstehung von den Todten, die werden weder freien, noch sich freien lassen. Denn sie können hinfort nicht sterben; denn sie sind den Engeln gleich, und Gottes Kinder, dieweil sie Kinder sind der Auferstehung.
>
> (Luc. 20, 34—36.)

> Diese sind es, die nicht mit Weibern befleckt sind; denn sie sind Jungfrauen, und folgen dem Lamm nach, wo es hingeht. Diese sind erkauft aus den Menschen, zu Erstlingen Gott und dem Lamm. (Apokalypse 14, 4.)

> Es ist dem Menschen gut, daß er kein Weib berühre.
>
> (1. Cor. 7. 1.)

> Wer ledig ist, der sorget, was dem Herrn angehört, wie er

dem Herrn gefalle. Wer aber freiet, der sorget, was der Welt angehöret. Es ist ein Unterschied zwischen einem Weibe und einer Jungfrau. (1. Cor. 7, 32—33.)

Auch der heilige Augustinus spricht es unumwunden aus:

Novi quosdam, qui murmurent: quid, si, inquiunt, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? Utinam omnes hoc vellent! dumtaxat in caritate, de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas compleretur, ut acceleraretur terminus mundi. (De bono conjugali.)

Auch ist im Buche der Weisheit zu lesen:

Denn selig ist die Unfruchtbare, die unbefleckt ist, die da unschuldig ist des sündlichen Bettes; dieselbe wird es genießen zur Zeit, wenn man die Seelen richten wird.

Desselben Gleichen ein Unfruchtbarer, der nichts Unrechtes mit seiner Hand thut, noch Arges wider den Herrn denket, dem wird gegeben für seinen Glauben eine sonderliche Gabe, und ein besserer Theil im Tempel des Herrn. (3. Cap. 13, 14.)

Besser ist es, keine Kinder haben, so man fromm ist; denn dasselbe bringet ewiges Lob, denn es wird Beides bei Gott und den Menschen gerühmet.

Wo es ist, da nimmt man es zum Exempel an; wer es aber nicht hat, der wünscht es doch, und pranget in ewigem Kranz, und behält den Sieg des keuschen Kampfes. (4. Cap. 1, 2.)

Aber kein seliges Leben nach dem Tode erkauft sich Der, welcher das Leben wirksam verneint, sondern die volle und ganze Vernichtung seines Wesens. Er hat thatsächlich ausgerungen und ist todt für immer: es ist vollbracht! —

Trotzdem wendet sich die Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben an Alle, zu jeder Zeit. Erstens, damit eine weitere Bejahung über das individuelle Leben hinaus nicht mehr stattfinde, und dadurch die Möglichkeit gegeben werde, früher erlöst zu werden. Zweitens, damit der Rest des individuellen Lebens in Ruhe und Frieden verlaufe; drittens damit man, durch Belehrung und Aufklärung, den Samen der Erlösung in die zarten Kinder-

herzen streue und auf diese Weise an der eigenen Erlösung, die man verscherzt hat, indirekt arbeiten könne.

Es ist falsch, wenn Schopenhauer meint, die Verneinung des Willens zum Leben hebe den ganzen Charakter auf. Der individuelle Charakter tritt in den Hintergrund und färbt die neue Natur. Der Eine wird in die Einsamkeit fliehen und ruhig leben, ein Anderer sich daselbst kasteien, ein Dritter wird seinem Berufe treu bleiben, ein Vierter nur noch für das Wohl Anderer sorgen und für die Menschheit in den Tod gehen u. s. w. Warum denn nicht?

Weil viele Anhänger der Schopenhauer'schen Philosophie keine Zeichen und Wunder in sich verspüren, verzehren sie sich in Schmerz und glauben, sie seien nicht berufen. Dies ist eine sehr ernste praktische Folge eines theoretischen Irrthums. Die Verzückung ist gar kein Merkmal der Erlösung. Merkmal ist, und Bedingung zugleich, die ohne äußeren Zwang gewählte Virginität.

Den Zustand im Allgemeinen Derer, welche den Willen zum Leben verneinten, schildert Schopenhauer unübertrefflich schön, und kann ich nicht unterlassen, einige Stellen anzuführen.

> Ein solcher Mensch, der, nach vielen bitteren Kämpfen gegen seine eigene Natur, endlich ganz überwunden hat, ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig. (W. a. W. u. V. I. 462.)

> Ist der Geschlechtstrieb unterdrückt, so wird dem Bewußtsein jene Sorglosigkeit und Heiterkeit des bloß individuellen Daseins wiedergegeben, und zwar auf einer erhöhten Potenz. (ib. II. 649.)

> Der gute Charakter lebt in einer seinem Wesen homogenen Außenwelt: die Anderen sind ihm kein Nicht-Ich, sondern „Ich noch einmal". (Ethik 272.)

> Der, in welchem die Verneinung des Willens zum Leben aufgegangen ist, ist, so arm, freudlos und voll Entbehrungen sein Zustand, von außen gesehen, auch ist, voll innerer Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe. Es ist nicht der unruhige Lebensdrang, die jubelnde Freude, welche heftiges Leiden zur vorhergegangenen, oder nachfolgenden Bedingung hat, wie sie den Wandel des

lebenslustigen Menschen ausmachen; sondern es ist ein unerschütterlicher Friede, eine tiefe Ruhe und innige Heiterkeit, ein Zustand, zu dem wir, wenn er uns vor die Augen oder die Einbildungskraft gebracht wird, nicht ohne die größte Sehnsucht blicken können. (W. a. W. u. V. I. 461.)

Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf Diejenigen, welche die Welt überwanden, in denen der Wille, zur vollen Selbsterkenntniß gelangt, sich in Allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte, und welche dann nur noch seine letzte Spur, mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehen abwarten; so zeigt sich uns statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Uebergangs von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüths, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Raphael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sicheres Evangelium ist. (ib. 486.)

Politik.

Jeder, auch das größte Genie, ist in irgend einer Sphäre der Erkenntniß entschieden bornirt.

Schopenhauer.

Man muß es ein Glück nennen, daß Schopenhauer kein einziges Problem der Philosophie nur vom empirisch idealistischen Standpunkte aus zu lösen versuchte, sondern stets auch, der schweren Ketten müde, diese abwarf und, als Realist, die Dinge betrachtete. Er machte es, wie Kant, der, genau genommen, beim Ding an sich, als einem X, hätte stehen bleiben müssen. Ist auch dadurch Schopenhauer's System ein vom Widerspruch ganz zernagtes geworden, so bietet es auf der anderen Seite eine Fülle gesunder, echter und wahrer Urtheile von der größten Wichtigkeit. Auch auf dem Gebiete der Politik werden wir, neben den absurdesten Ansichten, gute und vortreffliche finden, aber leider letztere in erschreckender Minderzahl. Der Grund hiervon liegt darin, daß, auf diesem Gebiete, auch der vorurtheilsvolle, gut situirte Bürger Schopenhauer das Wort ergreifen konnte. Das Elend des Volks wird zwar vortrefflich geschildert, aber nur um dem Pessimismus eine Folie zu geben. Sonst hat Schopenhauer nur Worte des Hohns und der Verachtung für das Volk und sein Streben, und wendet man sich mit Abscheu von dieser Perversität der Gesinnung des großen Mannes.

Von der reinen Anschauung a priori, Zeit, ausgehend, leugnet Schopenhauer zunächst die reale Entwicklung des Menschengeschlechts.

> Alle historische Philosophie, sie mag auch noch so vornehm thun, nimmt, als wäre Kant nie dagewesen, die Zeit für eine Bestimmung der Dinge an sich. (W. a. W. u. V. I. 322.)

> Die Geschichte ist wie das Kaleidoskop, welches bei jeder Wendung eine neue Konfiguration zeigt, während wir eigentlich (!) immer das Selbe vor Augen haben. (ib. II. 545.)

> Alle die, welche solche Konstruktionen des Weltlaufs, oder, wie sie es nennen, der Geschichte, aufstellen, haben die Hauptwahrheit

aller Philosophie nicht begriffen, daß nämlich zu aller Zeit, das Selbe ist, alles Werden und Entstehen nur scheinbar, die Ideen allein bleibend, die Zeit ideal. (ib. 505.)

Besagte Geschichts-Philosophen und Verherrlicher sind demnach einfältige Realisten, dazu Optimisten, Eudämonisten, mithin platte Gesellen und eingefleischte Philister, zudem auch eigentlich schlechte Christen. (ib.)

Diese reichliche Gallenergießung des erzürnten Idealisten hat mir immer großes Vergnügen gemacht; denn warum mußte er sich erzürnen? Doch nur weil er die Hauptwahrheit aller Philosophie nicht begriffen hat, daß die Zeit zwar ideal, aber die Bewegung des Willens real ist, und daß erstere von der letzteren, nicht aber die letztere von der ersteren abhängig ist.

So wenig wir also die obigen Schmähungen beachten werden, so gelassen werden wir auch seinen guten Rath auf die Seite schieben:

Die wahre Philosophie der Geschichte soll das Identische in allen Vorgängen, der alten wie der neuen Zeit, des Orients wie Occidents, erkennen, und, trotz aller Verschiedenheit der speciellen Umstände, des Kostümes und der Sitten, überall die selbe Menschheit erblicken. Dies Identische und unter allem Wechsel Beharrende besteht in den Grundeigenschaften des menschlichen Herzens und Kopfes — vielen schlechten, wenigen guten.
(W. a. W. u. V. II. 506.)

Von der Geschichte selbst hat er die wunderlichste Ansicht.

Der Geschichte fehlt der Grundcharakter der Wissenschaft, die Subordination des Gewußten, statt deren sie bloße Koordination desselben aufzuweisen hat. Daher giebt es kein System der Geschichte, wie doch jeder anderen Wissenschaft. Sie ist demnach zwar ein Wissen, jedoch keine Wissenschaft; denn nirgends erkennt sie das Einzelne mittelst des Allgemeinen.
(W. a. W. u. V. II. 500.)

Selbst das Allgemeinste in der Geschichte ist an sich selbst doch nur ein Einzelnes und Individuelles, nämlich ein langer Zeitabschnitt, oder eine Hauptbegebenheit: zu diesem verhält sich daher das Besondere, wie der Theil zum Ganzen, nicht aber wie der Fall zur Regel; wie dies hingegen in allen eigentlichen Wissen-

schaften Statt hat, weil sie Begriffe, nicht bloß Thatsachen überliefern. (W. a. W. u. V. II. 501.)

Man kann sich einen verkehrteren Standpunkt gar nicht denken. Jede Wissenschaft war so lange nur ein Wissen, bis die Einzelheiten, die zahllosen Fälle, welche in langen Reihen neben einander standen, zusammengefaßt und unter Regeln gebracht wurden, und jede Wissenschaft wird immer wissenschaftlicher, je höher die Einheit gesetzt wird, das letzte Princip, in welchem sämmtliche Fäden zusammenlaufen. Das ungeheure Material der Empirie zu sichten, zu verbinden und an immer höhere Punkte anzuheften, ist eben die Aufgabe des Philosophen. Gesetzt nun, die Geschichte wäre zur Zeit Schopenhauer's nur ein Wissen gewesen, so hätte darin für ihn die dringendste Aufforderung liegen müssen, die zahllosen Schlachten, Angriffs- und Vertheidigungskriege, Religionskriege, Entdeckungen und Erfindungen, politische, sociale und geistige Revolutionen, kurz das Nacheinander der Geschichte unter allgemeine Gesichtspunkte und diese wieder unter allgemeinere zu bringen, bis er zu einem letzten Princip gekommen wäre und die Geschichte zur Wissenschaft par excellence gemacht hätte. Er hätte dies trotz seinem Idealismus wohl thun können, denn sind die anderen, von ihm anerkannten Wissenschaften etwa Classificationen von Dingen an sich und ihren Wirksamkeiten? Oder sind es nicht vielmehr Eintheilungen von Erscheinungen, ohne wahren Werth und Realität, Erscheinungen von ewig beharrenden, uns ganz unfaßbaren Ideen?

War aber die Geschichte zur Zeit Schopenhauer's ein bloßes Wissen? In keiner Weise! Schon vor Kant hatte man die Geschichte als Culturgeschichte aufgefaßt, d. h. man hatte erkannt, daß der Zug Alexander's nach Asien doch etwas mehr war als die Befriedigung des Ehrgeizes und der Ruhmsucht eines tapferen Jünglings, daß Luther's Protest doch etwas mehr war als die Ablösung eines ehrlichen Individuums von Rom, daß die Erfindung des Schießpulvers doch etwas mehr war als eine zufällige Erscheinung im Laboratorium eines Alchimisten u. s. f. Kant dann, in seiner kleinen, aber genialen Schrift: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,“ hatte versucht, der Bewegung des Menschengeschlechts von ihren ersten Anfängen an ein Ziel zu geben: den idealen Staat, der die ganze Menschheit umfassen wird, und

Fichte, Schelling, Hegel, hatten, mit wahrer Begeisterung, Kant's Gedanken erfaßt, um sie auszubreiten und überall eindringen zu lassen. Besonders ist Fichte hervorzuheben, der in seinen unsterblichen Werken: „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ und „Reden an die deutsche Nation“ — ob sie gleich ganz unhaltbare Ansichten und viele palpabele Irrthümer enthalten — dem gesammten Erdenleben unserer Gattung den Zweck setzte:

> daß das Menschengeschlecht mit Freiheit alle seine Verhältnisse nach der Vernunft einrichte.

Es wäre also Pflicht des Philosophen Schopenhauer gewesen, Kant nicht zu ignoriren, sondern an dessen geschichtsphilosophischen Abhandlungen anzuknüpfen und, von ihrem Geiste getragen, die Geschichte noch wissenschaftlicher zu gestalten, als Kant es gethan hatte. Er zog aber vor, die Wahrheit zu verleugnen, um nicht mit den drei „Nachkantischen Sophisten“ an einem Karren ziehen zu müssen.

Ich habe in meiner Politik nachgewiesen, daß der ideale Staat Kant's und Fichte's nicht das letzte Ziel der Bewegung der Menschheit sein kann. Er ist nur der letzte Durchgangspunkt der Bewegung. Außerdem leiden die Ausführungen Kant's sowohl, als Fichte's, daran, daß zu viel von Endursache und Weltplan und zu wenig von den wirkenden Ursachen gesprochen wird. Von einem Weltplan, der eine göttliche Intelligenz voraussetzt, kann gar nicht und von einer Endursache nur insofern die Rede sein, als man aus der Richtung der Entwicklungsreihen von da an, wo sie aus dem Nebel der ältesten Geschichte klar hervortreten, bis zu unserer Zeit auf einen idealen Punkt zu schließen berechtigt ist, in dem sie alle zusammentreffen werden. Schließlich liegt ein Mangel darin, daß zwar die Bewegung fixirt wurde, aber die Faktoren, aus denen sie in jeder Minute hervorgeht, nicht auf einen höheren Ausdruck gebracht worden sind.

Ich bin davon überzeugt, daß ich der Geschichte, ebenso wie der Aesthetik und Ethik, den Charakter einer echten Wissenschaft gegeben habe und verweise wegen des Näheren auf mein Werk.

Wie sich nun auch das Leben der Menschheit noch gestalten mag, Eines steht fest, nämlich daß die letzten Geschlechter in einer und derselben staatlichen Form leben werden: im idealen

Staat: der Traum aller Guten und Gerechten. Aber er wird nur die Vorstufe sein der „finale émancipation."

Obgleich uns Schopenhauer oben versicherte, daß alle Entwicklung im Grunde nur Schein und Spaß sei, so steht er doch nicht an, von einem Naturzustand der Menschheit und von einem demselben folgenden Staate zu sprechen, sowie auch einen Blick auf ein mögliches Ziel der Menschheit zu werfen. Dem Realisten wollen wir jetzt folgen.

Es ist nicht möglich, den Naturzustand auf andere Weise zu construiren, als indem man von allen Einrichtungen des Staates absieht und den Menschen lediglich als Thier auffaßt. Man muß die allerloseste Genossenschaft überspringen und darf sich nur an die Thierheit halten. In dieser giebt es aber weder Recht, noch Unrecht, sondern nur Gewalt. Man kann nicht einmal von einem Recht des Stärkeren sprechen. Jeder Mensch handelt im Naturzustande seiner Natur gemäß und alle Mittel gelten. Eigenthum kann der Mensch nur haben, wie das Thier sein Nest, Vorräthe 2c. hat: es ist unsicheres, schwebendes, kein rechtliches Eigenthum, und der Stärkere kann es jederzeit, ohne Unrecht zu thun, nehmen. Ich stehe hier auf dem Standpunkte Hobbes, des Mannes „von vollendet empirischer Denkungsart", der Recht und Unrecht nur für konventionelle, willkürlich angenommene und daher außer dem positiven Gesetze nicht vorhandene Bestimmungen erklärte.

Schopenhauer nun leugnet dies und sagt:

> Die Begriffe Recht und Unrecht, als gleichbedeutend (!!) mit Verletzung und Nichtverletzung, zu welcher letzteren auch das Abwehren der Verletzung gehört, sind offenbar unabhängig von aller positiven Gesetzgebung und dieser vorhergehend, also giebt es ein rein ethisches Recht, oder Naturrecht und eine reine, d. h. von aller positiven Satzung unabhängige Rechtslehre.
>
> (Ethik 218.)

Er ist so verbissen in seine falsche Ansicht gewesen, daß er das ungerechteste Urtheil, welches sich nur denken läßt, über Spinoza fällte. Er sagt:

> Der obligate Optimismus nöthigt den Spinoza noch zu manchen anderen falschen Consequenzen, unter denen die absurden und sehr

oft empörenden Sätze seiner Moralphilosophie oben anstehen, welche im 16. Capitel seines tractatus theologico-politicus bis zur eigentlichen Infamie anwachsen. (Parerga I. 79.)

Und welche Sätze hatte er hier im Auge? Sätze wie die folgenden:

Nam certum est, naturam absolute consideratam jus summum habere ad omnia, quae potest, hoc est, jus naturae eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit.

Sed quia universalis potentia totius naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum habere ad omnia, quae potest, sive, jus uniuscujusque eo usque se extendere, quo usque ejus determinata potentia se extendit.

Jus itaque naturale uniuscujusque hominis non sana ratione, sed cupiditate et potentia determinatur.

d. h. Sätze, welche (wenn man das Wort „Recht" richtig auffaßt), wie überhaupt das ganze 16. Capitel, zum Besten gehören, was je geschrieben wurde. Sie drücken hohe Wahrheiten aus, die bekämpft, aber nicht besiegt werden können, und welche der Pessimismus, wie der Optimismus, anzuerkennen hat.

Schopenhauer verweist den diese Wahrheiten vertheidigenden Empiriker auf die Wilden (Ethik 218), wozu ihm jedoch offenbar jede Berechtigung fehlte; denn die Wilden, obgleich in der jämmerlichsten Genossenschaft lebend, sind nicht mehr im Naturzustand und haben ein ungeschriebenes Gewohnheitsrecht, welches, da die menschliche Vernunft nur Eine ist, Mein und Dein so gut scheidet, wie das beste Gesetzbuch civilisirter Staaten.

In Betreff der Entstehung des Staates huldigen bekanntlich die Einen der Ansicht, daß er auf den Instinkt zurückzuführen, die Anderen der, daß er durch Vertrag in die Erscheinung getreten sei. Erstere Ansicht vertritt auch unser Schiller:

Die Natur fängt mit den Menschen nicht besser an als mit ihren übrigen Werken. Sie handelt für ihn, wo er als freie Intelligenz noch nicht selbst handeln kann. Er kommt zu

sich aus seinem sinnlichen Schlummer, erkennt sich als Mensch, blickt um sich her und findet sich — im Staate. Der Zwang der Bedürfnisse warf ihn hinein, ehe er in seiner Freiheit diesen Stand wählen konnte; die Noth richtete denselben nach bloßen Naturgesetzen ein, ehe er es nach Vernunftgesetzen konnte.

(Ueber die aesthetische Erziehung des Menschen.)

Schopenhauer dagegen adoptirt die Vertragstheorie.

So angenehm auch dem Egoismus des Einzelnen, bei vorkommenden Fällen, das Unrechtthun ist, so hat es jedoch ein nothwendiges Correlat im Unrechtleiden eines anderen Individuums, dem dieses ein großer Schmerz ist. Und indem nun die das Ganze überdenkende Vernunft aus dem einseitigen Standpunkt des Individuums, dem sie angehört, heraustrat und von der Anhänglichkeit an dasselbe sich für den Augenblick losmachte, sah sie den Genuß des Unrechtthuns in einem Individuo jedesmal durch einen verhältmäßig größeren Schmerz im Unrechtleiden des Andern überwogen, und fand ferner, daß, weil hier Alles dem Zufall überlassen blieb, Jeder zu befürchten hätte, daß ihm viel seltener der Genuß des gelegentlichen Unrechtthuns, als der Schmerz des Unrechtleidens zu Theil werden würde. Die Vernunft erkannte hieraus, daß, sowohl um das über Alle verbreitete Leiden zu mindern, als um es möglichst gleichförmig zu vertheilen, das beste und einzige Mittel sei, Allen den Schmerz des Unrechtleidens zu ersparen, dadurch, daß auch Alle dem durch das Unrechtthun zu erlangenden Genuß entsagten. Dieses — — vom Egoismus leicht ersonnene und allmälig vervollkommnete Mittel ist der Staatsvertrag oder das Gesetz. (W. a. W. u. V. I. 405.)

Ich habe mich gleichfalls zur Vertragstheorie bekannt.

Vom Staate selbst spricht Schopenhauer nur mit Geringschätzung. Er ist ihm nichts weiter als eine Zwangsanstalt.

Weil die Forderung der Gerechtigkeit bloß negativ ist, läßt sie sich erzwingen: denn das neminem laede kann von Allen zugleich geübt werden. Die Zwangsanstalt hierzu ist der Staat, dessen alleiniger Zweck ist, die Einzelnen vor einander und das Ganze vor äußeren Feinden zu schützen. Einige deutsche Philosophaster dieses feilen Zeitalters möchten ihn verdrehen zu einer Moralitäts-Erziehungs- und Erbauungsanstalt: wobei im Hinter-

grunde der jesuitische Zweck lauert, die persönliche Freiheit und die individuelle Entwicklung der Einzelnen aufzuheben.

(Ethik 217.)

Wie war es möglich, muß man unwillkürlich fragen, daß ein so eminenter Denker vom Staate eine solche Nachtwächteridee (wie Lassalle unübertrefflich sagte) haben konnte? Wer lehrte ihn lesen und schreiben? wer gab ihm seine antike Bildung? wer stellte seinem forschenden Geiste Bibliotheken zur Verfügung? wer hat dies Alles gethan und ihn nebenbei allerdings vor Dieben und Mördern und, als Theil des Ganzen, vor fremdem Uebermuth geschützt — wer anders als der Staat? Hätte er denn je, ohne den Staat, auch nur eine Seite seiner unsterblichen Werke schreiben können? Wie klein erscheint hier der große Mann!

Der Staat ist die historische Form, in welcher allein die menschliche Gattung erlöst werden kann, und wird erst im Momente des Todes der Menschheit zerbrechen. Er zwingt zunächst den Menschen, legal zu handeln, und dieser Zwang bändigt den natürlichen Egoismus der meisten Bürger. Kann man auch Fichte nicht unbedingt Recht geben, der sagt:

> Der Staat befördert durch sein bloßes Dasein die Möglichkeit der allgemeinen Entwicklung der Tugend unter dem Menschengeschlechte dadurch, daß er äußere gute Sitte und Sittlichkeit, welche freilich noch lange nicht Tugend ist, hervorbringt . . . . Lebe die Nation nur eine Reihe von Menschenaltern hindurch in Friede und Ruhe unter dieser Verfassung; werden neue Generationen, und die von ihnen wiederum abstammenden Generationen, in derselben geboren, und wachsen aufwachsend in sie hinein: so wird allmälig die Mode ganz ausgehen, zur Ungerechtigkeit auch nur innerlich versucht zu werden.

(Ges. Werke 7. B. 168.)

so steht doch unzweifelhaft fest, daß heftige, zähe Willensqualitäten, durch den steten Zwang, modificirt und geschwächt vererbt werden. Zweitens beschützt der Staat Religionen, welche, so lange nicht alle Menschen reif für die Philosophie sind, nothwendig für die Erweckung der Nächstenliebe und Barmherzigkeit im Menschen sind, d. h. von Tugenden, welche der Staat nicht erzwingen kann. Drittens, wie schon gesagt, ist überhaupt nur im Staate die Möglich-

keit gegeben, daß die Menschheit erlöst werde; denn nicht nur befähigt derselbe Einzelne, durch Bildung, den Ueberblick zu gewinnen, welcher nöthig, um zu erkennen, daß Nichtsein besser ist als Sein, sondern er bereitet auch die Massen zur Verneinung des Willens zum Leben dadurch vor, daß in ihm das Leiden auf die Spitze getrieben wird.

> Die Menschheit muß durch ein rothes Meer des Blutes und des Krieges dem gelobten Land entgegenwaten und ihre Wüste ist lang. Jean Paul.

Erst im Staate kann der Mensch seinen Willen und seine geistigen Fähigkeiten auswickeln, und deshalb kann auch nur im Staate die für die Erlösung nöthige Reibung entstehen. Das Leiden wächst und die Empfindlichkeit dafür. So muß es aber sein, soll je der ideale Staat in's Dasein treten; denn wilde Menschen können nicht seine Bürger sein, und der Mensch in seinem natürlichen Egoismus ist ein Raubthier, ist l'animal méchant par excellence. Um ihn zu zähmen, müssen glühende Eisenstangen in sein Fleisch gestoßen werden: das sociale Elend muß über ihn kommen, physische und geistige Qualen, Langeweile und alle anderen Bändigungsmittel. Mit der Veränderung des rohen Willens geht das Wachsthum des Geistes Hand in Hand, und auf den immer kräftiger werdenden Schwingen des Intellekts erhebt sich der geläuterte Dämon zur objektiven Erkenntniß und moralischen Begeisterung.

Die Macht und Wohlthat des schweren, anhaltenden Leidens hat Schopenhauer wohl erkannt, aber er wollte nicht einsehen, daß der Staat Bedingung desselben ist. Er sagt sehr richtig:

> Das Leiden überhaupt, wie es vom Schicksal verhängt wird ist ein zweiter Weg, um zur Verneinung des Willens zu gelangen: ja, wir können annehmen, daß die Meisten nur auf diesem dahin kommen, und daß es das selbst empfundene, nicht das bloß erkannte Leiden ist, was am häufigsten die völlige Resignation herbeiführt, oft erst bei der Nähe des Todes. — — Meistens muß, durch das größte eigene Leiden, der Wille gebrochen sein, ehe dessen Selbstverneinung eintritt. Dann sehen wir den Menschen, nachdem er durch alle Stufen der wachsenden Bedrängniß, unter dem heftigsten Widerstreben, zum Rande der Verzweiflung gebracht ist, plötzlich in sich gehen, sich und die Welt erkennen, sein ganzes

Wesen ändern, sich über sich selbst und alles Leiden erheben und, wie durch dasselbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Seligkeit und Erhabenheit willig Allem entsagen, was er vorhin mit der größten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig empfangen. (W. a. W. u. V. I. 463.)

Ich kann hier nicht wiederholen, wie sich die Staaten, durch die Entwicklung der von ihnen umschlossenen Gesellschaft, zum idealen Staate weiterbilden. Nur Eines will ich noch sagen. Zur Zeit Kant's war der ideale Staat lediglich ein Traumbild der Philanthropen. Die Wirklichkeit gab nur eine unsichere Hindeutung auf ihn. Seitdem sind die Nebel gefallen, die ihn umhüllten, und ob er auch noch in weiter, weiter Ferne liegen mag — er wirft seinen Schatten bereits über die Menschheit. Was den Körper des vierten Standes durchzuckt, ist die Sehnsucht nach Bildung, d. h. die Sehnsucht nach einem besseren Lenker, nach einer anderen Bewegung, nach einer Bewegung, die das Ende aller Bewegung, kurz die Erlösung herbeiführt. Diese Sehnsucht liegt mit Nothwendigkeit in der allgemeinen Bewegung des Welltalls aus dem Sein in das Nichtsein. Nur Thoren können meinen, die Bewegung der Welt ließe sich aufhalten, und nur Thoren können sich beirren lassen von dem schmutzigen Schaum, der auf den unteren Klassen liegt, und den plumpen, auf etwas ganz Anderes hindeutenden Krystallen, zu denen, auf der Oberfläche, die gewaltige Sehnsucht nach Bildung anschießt. Wenn der gemeine Mann sein innerstes Herz öffnet, so wird man fast immer hören: „ich will aus meinem Elend heraus; ich will essen und trinken können, wie die Reichen und Vornehmen: das Beste muß es sein; sie sind die Glücklichen, wir sind die Unglücklichen, die Verstoßenen, die Enterbten." Die Erkenntniß der im wahren Sinne des Worts Gebildeten, daß je höher der Geist entwickelt ist, desto weniger das Leben befriedigen kann, daß der Wille zum Leben in allen Lebensformen ein wesentlich unglücklicher sein muß — beruhigt den rohen Menschen nicht, welcher sich nicht ausreden läßt, daß er allein unglücklich ist. „Du willst mich bethören, du lügst, du stehst im Solde der Bourgeoisie", ruft er dem Philosophen zu. „Wohlan", sagt dieser, „du wirst es erfahren."

Und er wird es, er muß es erfahren in einer neuen Ordnung der Dinge. —

Und wer erkennt nicht ferner den Schatten des idealen Staats in den politischen Schiedsgerichten unserer Zeit, in der Friedensliga, in dem Schlagwort: „die vereinigten Staaten Europa's," in dem Erwachen der asiatischen Völker, in der Aufhebung der Leibeigenschaft und Sklaverei, schließlich in den Worten des Oberhaupts eines der mächtigsten Länder der Welt:

> Da Handel, Unterricht und die schnelle Beförderung von Gedanken und Materie durch Telegraphen und Dampf Alles verändert haben, so glaube ich, daß Gott die Welt vorbereitet, eine Nation zu werden, eine Sprache zu sprechen, zu einem Zustand der Vollendung zu gelangen, in welchem Heere und Kriegsflotten nicht mehr nöthig sind. (Grant.)

Nicht daß der Sommer schon vor der Thüre steht, aber die Kälte des Winters entweicht aus den Thälern und die Menschheit liegt in Frühlingswehen. —

Wie stellte sich nun Schopenhauer eine Entwicklung der Menschheit vor?

> Erreicht der Staat seinen Zweck vollkommen, so könnte gewissermaßen, da er, durch die in ihm vereinigten Menschenkräfte, auch die übrige Natur sich mehr und mehr dienstbar zu machen weiß, zuletzt, durch Fortschaffung aller Arten von Uebeln, etwas dem Schlaraffenlande sich Annäherndes zu Stande kommen. Allein, theils ist er noch immer sehr weit von diesem Zweck entfernt geblieben; theils würden auch noch immer unzählige, dem Leben durchaus wesentliche Uebel, unter denen, wären sie auch alle fortgeschafft, zuletzt die Langeweile jede von den anderen verlassene Stelle sogleich occupirt, es nach wie vor im Leiden erhalten; theils ist auch sogar der Zwist der Individuen nie durch den Staat völlig aufzuheben, da er im Kleinen neckt, wo er im Großen verpönt ist; und endlich wendet sich die aus dem Innern glücklich vertriebene Eris zuletzt nach außen — — — als Krieg der Völker. Ja, gesetzt, auch dieses Alles wäre endlich durch eine auf die Erfahrung von Jahrtausenden gestützte Klugheit überwunden und beseitigt, so würde am Ende die wirkliche Uebervölkerung des ganzen Planeten das Resultat sein, dessen entsetzliche Uebel sich jetzt nur eine kühne Einbildungskraft zu vergegenwärtigen vermag. (W. a. W. u. V. I. 413.)

Man muß herzlich lachen. Volkswirthschaftliche Werke scheinen Schopenhauer ganz unbekannt gewesen zu sein; denn sonst hätte er aus der Polemik Carey's gegen Malthus wissen müssen, welche ungeheuere Menge von Menschen unser Planet noch aufnehmen und ernähren kann. Wer weiß überhaupt, wie sich die Ernährung des Menschen noch gestalten mag? Aber ganz abgesehen hiervon, läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß, sollte es zu einer vollkommenen Bevölkerung der Erde kommen, der Eintritt derselben auch zusammenfallen wird mit der Erlösung der Menschheit; denn die Menschheit ist ein Theil des Weltalls und dieses hat die Bewegung aus dem Sein in das Nichtsein. —

Ueberhaupt fehlte unserem Philosophen alles und jedes Verständniß für politische Fragen, was zu beweisen sehr leicht fällt. Er sagt:

> Die ganze Menschheit, mit Ausnahme eines äußerst kleinen Theils, war stets roh und muß es bleiben, weil die viele, für das Ganze unumgänglich nöthige körperliche Arbeit die Ausbildung des Geistes nicht zuläßt. (Ethik 246.)
>
> Die monarchische Regierungsform ist die dem Menschen natürliche. — Es liegt ein monarchischer Instinkt im Menschen. (Parerga II. 271/272.)
>
> Die Jury ist das schlechteste aller Kriminalgerichte. (ib. 274.)
>
> Es ist absurd, den Juden einen Antheil an der Regierung oder Verwaltung irgend eines Staates einräumen zu wollen. (ib. 279.)

Parerga II. 274 machte er alles Ernstes den Vorschlag

> die Kaiserkrone sollte abwechselnd an Oesterreich und Preußen übergehen auf Lebenszeit.

In den Kriegen sieht er nur Raub und Mord und mit innigem Behagen führt er, so oft sich ihm eine Gelegenheit dazu darbietet, den Voltaire'schen Ausspruch an:

> Dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler.

Die Befreiung vom Kriegsdienst fordert er Parerga II. 524 als eine Belohnung (!) für fleißige Studenten, während doch jeder Besonnene und Hochherzige freudig und gern seine Militairpflicht erfüllt.

Und gar die Sätze:

> Das saubere Geschlecht, ohne Geist, ohne Wahrheitsliebe, ohne Redlichkeit, ohne Geschmack, ohne Aufschwung zu irgend etwas Edlem, zu irgend etwas über die materiellen Interessen, zu denen auch die politischen gehören, Hinausliegendem.
> (Parerga I. 187.)

> Das gemeine Wesen bleibt ein gemeines Wesen.
> (Parerga II. 73.)

Da kann man nur mit Unwillen ausrufen: Pfui! und proh pudor!

Hier ist auch der Ort, seine Ungerechtigkeit gegen die Juden zu rügen. Der Grund der Feindschaft liegt in der Immanenz der jüdischen Religion. Daß dieselbe keine Unsterblichkeitslehre hat, das konnte ihr der transscendente Philosoph nie verzeihen.

Was nun die Juden selbst betrifft, so kann nicht geleugnet werden, daß die ihnen plötzlich gegebene Freiheit sonderbare Erscheinungen hervorrief. Viele von ihnen, gestützt auf ihren Mammon, sind keck, anmaßend, frech, und Manche bewahrheiten, was Schopenhauer von Allen sagt,

> Die dem Nationalcharakter der Juden (die Race Mauschel nennt er sie einmal) anhängenden bekannten Fehler, worunter eine wundersame Abwesenheit alles Dessen, was das Wort verecundia ausdrückt. — — (Parerga II. 280.)

Aber man sollte nicht vergessen, daß es eben die Fessellosigkeit ist, welche auf 18 Jahrhunderte des empörendsten Druckes und der maßlosesten Verachtung folgte, die solche Früchte zeitigt. Nun rächen sich die Juden mit ihrem kalten, todten Mammon: zum Verderben Einzelner, zum Wohle der Menschheit.

> Das Geld, ein Ding, erst harmlos erdacht zur Bequemlichkeit der Menschen, ein hohler unbedeutender Vertreter der wahren Güter — dann sachte wachsend in Bedeutung, unsäglichen Nutzen gewährend, Dinge und Völker mischend in steigendem Verkehr, der feinste Nervengeist der Volksverbindung; endlich ein Dämon, seine Farbe wechselnd, statt Bild der Dinge selbst Ding werdend, ja

einzig Ding, das all die andern verschlang — ein blendend Gespenst, dem wir, als wäre es Glück, nachjagen, ein räthselhafter Abgrund, aus dem alle Genüsse der Welt emportauchen, und in den wir dafür das höchste Gut dieser Erde hineingeworfen haben: die Bruderliebe. — — — Und so jagen Völker, ja fast die ganze Menschheit in zitternder Hast nach der Wechselmarter: Erwerben und Verzehren, indeß dem Menschen sein einzig Glück aus den Händen fällt: hold und selig zu spielen im Sonnenschein der Güte Gottes, wie der Vogel in den Lüften. — — — Aber es muß wohl so sein, so gewiß als es einst anders werden wird; in dem riesenhaft angelegten Erziehungsplan der Menschen wird es wohl liegen, daß er auch diese Erfahrung mache und von ihr zur anderen sich rette, bis es zur stilleren Menschheit weiter geführt ist, zu seiner moralischen Freiheit.

(Adalbert Stifter.)

Sieht man indessen ab von dem übermüthigen Treiben Einiger, so wird man in diesem Volke auf eine Barmherzigkeit stoßen, namentlich bei den Weibern (ob sie sich gleich oft taktlos äußert), die über alles Lob erhaben ist, und auf eine angeborene Klugheit, auf eine Sagacität, welche, wenn ausgebildet, zur höchsten geistigen Kraft anwächst. Wahrlich, wenn die Wahrheit, daß die Bewegung der Menschheit aus dem immer mehr sich schwächenden Willen und der immer mehr sich stärkenden Intelligenz der Einzelnen hervorgeht, nicht von der allgemeinen Geschichte documentirt würde, so wären die, durch das maßlose Leiden, in den Juden hervorgerufenen Willens- und Geistesmodificationen der beste Beweis dafür.

Das einzig wirklich Erfreuliche, was die Schopenhauer'schen Werke in Betreff der Politik bieten, sind die Betrachtungen über das Schicksal. Obwohl Schopenhauer zögernd, gebend und wieder gleich zurücknehmend, behauptend und widerrufend, immer verclausulirt, sich hören läßt, so muß er doch bekennen, daß die ganze Welt ein festes geschlossenes Ganzes mit einer Grundbewegung ist. Er sagt:

Hier also drängt sich uns die Forderung, oder das metaphysisch-moralische Postulat, einer letzten Einheit der Nothwendigkeit und Zu-

fälligkeit unwiderstehlich auf. Von dieser einheitlichen Wurzel Beider einen deutlichen Begriff zu erlangen, halte ich jedoch für unmöglich.
(Parerga I. 225.)

Sonach bilden alle jene, in der Richtung der Zeit fortschreitenden Causalketten ein großes, gemeinsames, vielfach verschlungenes Netz, welches ebenfalls, mit seiner ganzen Breite, sich in der Richtung der Zeit fortbewegt und eben den Weltlauf ausmacht.
(ib. 230.)

So spiegelt sich Alles in Allem, klingt Jedes in Jedem wieder.
(ib. 231.)

Im großen Traum des Lebens sind alle Lebensträume so künstlich in einander geflochten, daß Jeder erfährt, was ihm gedeihlich ist und zugleich leistet, was Andern nöthig; wonach denn eine etwaige große Weltbegebenheit sich dem Schicksale vieler Tausende, Jedem auf individuelle Weise, anpaßt. (ib. 235.)

Wäre es nicht engbrüstiger Kleinmuth, es für unmöglich zu halten, daß die Lebensläufe aller Menschen in ihrem Ineinandergreifen ebenso viel concentus und Harmonie haben sollten, wie der Komponist den vielen, scheinbar durcheinander tobenden Stimmen seiner Symphonie zu geben weiß? Auch wird unsere Scheu vor jenem kolossalen Gedanken sich mildern, wenn wir uns erinnern, daß das Subjekt des großen Lebenstraums in gewissem Sinne (!) nur Eines ist, der Wille zum Leben. (ib.)

Nimmt man eine einfache Einheit coexistirend mit der Welt der Vielheit an, so ist Alles in der Welt dunkel, verworren, widerspruchsvoll, geheimnißvoll. Nimmt man dagegen eine einfache Einheit vor der Welt an, die sich in eine Welt der Vielheit zersplitterte, welch' letztere allein noch existirt, so lösen sich, wie ich gezeigt habe, die schwersten philosophischen Probleme mit spielender Leichtigkeit. Der Zerfall der ursprünglichen Einheit, welche wir nicht erkennen können, in die Vielheit war die erste Bewegung. Alle anderen Bewegungen sind nur nothwendige Folgen dieser ersten. Das Schicksal ist kein Geheimniß mehr und von der gemeinsamen Wurzel der Nothwendigkeit und Zufälligkeit kann man einen deutlichen Begriff erlangen, was Schopenhauer, der das Transscendente mit dem Immanenten immer vermengte, leugnen mußte.

Blicken wir von hier aus auf die Ethik und Politik Schopenhauer's und auf meine Ethik und Politik, so zeigt sich der Unterschied in seiner ganzen Größe.

Eine Philosophie, welche an die Stelle der Religion treten will, muß vor Allem den Trost der Religion, den erhebenden, herzstärkenden, daß Jedem seine Sünden vergeben werden können, und daß eine gütige Vorsehung die Menschheit zu ihrem Besten leitet, ertheilen können. Giebt ihn die Schopenhauer'sche Philosophie? Nein! Wie Mephistopheles, sitzt Schopenhauer am Ufer des Menschenstromes und ruft höhnisch den in Schmerzen sich Windenden, nach Erlösung Schreienden zu: eure Vernunft hilft euch Nichts. Nur die intellektuelle Anschauung kann euch retten, aber nur Dem, welcher von einer räthselhaften Macht dazu prädestinirt ist, kann sie zu Theil werden. Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt. Alle Anderen sind verurtheilt, „ewig" in der Hölle des Daseins zu schmachten. Und wehe dem Armen, der vermeint, er könne in der Gesammtheit erlöst werden; sie kann nicht sterben denn ihre Idee liegt außerhalb der Zeit, ohne welche sich Nichts verändern kann.

> Zwar wünschen Alle erlöst zu werden aus dem Zustande des Leidens und des Todes: sie möchten, wie man sagt, zur ewigen Seligkeit gelangen, in's Himmelreich kommen: aber nur nicht auf eigenen Füßen; sondern hineingetragen möchten sie werden durch den Lauf der Natur. Aber das ist unmöglich.
>
> (W. a. W. u. V. II. 692.)

Ich dagegen sage, an der Hand der Natur: wer sich erlösen will, der kann es jederzeit „durch Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft." Das unfehlbare Mittel, um dem Weltganzen zu entfallen, ist für die reale Individualität, deren Entwicklung in keiner Weise von der Zeit abhängt, Virginität. Diejenigen aber, welche bereits in Kindern weiterleben, für die also in dieser Generation die Möglichkeit der Erlösung verscherzt ist, und diejenigen, welche das Mittel zwar noch ergreifen könnten, aber nicht die Kraft dazu haben — sie Alle sollen getrosten Muthes sein und redlich weiterkämpfen: früher oder später werden sie erlöst werden, sei es vor der Gesammtheit, oder in der Gesammtheit, denn das Weltall hat die Bewegung aus dem Sein in das Nichtsein.

Metaphysik.

Ein Tropfen, der am Lotusblatte zittert:
So ist das flücht'ge Leben schnell verwittert.
Acht Urgebirge nebst den sieben Meeren,
Die Sonne, wie die Götter selbst, die hehren,
Dich, mich, die Welt — die Zeit wird Alles zertrümmern:
Warum denn hier sich noch um irgend etwas kümmern? —

Sankara Atscharja nach Höfer.

dennoch — vielmehr — jedoch — inzwischen — obgleich — jedoch — freilich — allein — zwar — aber — inzwischen — allein —

welches Schema außerordentlich beredt ist.

Hier will ich auch, wie versprochen, das Sträußchen „Eigentlich“ winden, welches Schopenhauer's Unsicherheit sehr deutlich zeigen wird.

1) Die Materie ist eigentlich der Wille;
2) dem Ding an sich ist eigentlich weder Ausdehnung noch Dauer beizulegen;
3) die Einheit des Willens ist eigentlich nicht mit unserem Intellekt zu erfassen;
4) die Völker sind eigentlich bloße Abstractionen;
5) Form und Farbe gehören eigentlich (im Grunde) der Idee nicht an;
6) der Idee ist eigentlich (genau genommen) der Raum so fremd wie die Zeit;
7) nicht die Gestalt, sondern der Ausdruck ist eigentlich die Idee;
8) das Erkennende hat eigentlich an seinem eigenen Wesen nur die Erscheinung;
9) in der Geschichte haben wir eigentlich immer das Selbe vor Augen;
10) das Sterben ist eigentlich der Zweck des Lebens;
11) das Subjekt des großen Lebenstraums ist eigentlich (in gewissem Sinne) nur Eines: der Wille zum Leben;
12) eigentlich geht meine Philosophie nicht zu irgend außerweltlichen Dingen, sondern ist eigentlich immanent.

Ein schönes Dutzend!

Zeigt sich nun Schopenhauer einerseits als redlicher Naturforscher und andererseits als Amphibium: halb Naturforscher, halb transscendenter Philosoph, so erscheint er auch noch in einer dritten Form, nämlich als reiner Metaphysiker, namentlich auf dem Gebiete des animalischen Magnetismus. Hier läßt er sich mit inniger Freude, con amore, gehen und folgt dem Zuge seines Herzens ohne Besonnenheit.

Das Unzulängliche
Hier wird's Ereigniß;
Das Unbeschreibliche
Hier ist es gethan. (Goethe.)

Er belehrt uns, daß die Phänomene des animalischen Magnetismus wenigstens vom philosophischen Standpunkte aus, unter allen Thatsachen, welche die gesammte Erfahrung uns darbietet, ohne allen Vergleich die wichtigsten sind, (Parerga I. 284.)

und behauptet frischweg:

Wie es im somnambulen Hellsehn eine Aufhebung der individuellen Isolation der Erkenntniß giebt, kann es auch eine Aufhebung der individuellen Isolation des Willens geben. (W. i. d. N. 102.)

Er zögert nicht, zu sagen:

Es ist nicht abzusehen, warum ein Wesen, das noch irgendwie existirt, nicht auch sollte irgendwie sich manifestiren und auf ein anderes, wenngleich in einem anderen Zustand befindliches, einwirken können, (Parerga I. 313.)

und hat den Muth zu versuchen, Geistererscheinungen zu erklären:

Es läßt sich a priori nicht geradezu die Möglichkeit ableugnen, daß eine magische Wirkung nicht auch sollte von einem bereits Gestorbenen ausgehen können. (Parerga I. 325.)

Wir müßten uns die Sache so erklären, daß in solchen Fällen der Wille des Verstorbenen noch immer leidenschaftlich auf die irdischen Angelegenheiten gerichtet wäre und nun, in Ermangelung aller physischen Mittel zur Einwirkung auf dieselben, jetzt seine Zuflucht nähme zu der ihm in seiner ursprünglichen, also metaphysischen Eigenschaft, mithin im Tode, wie im Leben, zustehenden magischen Gewalt. (ib. 326.)

Allerdings nimmt er „die von so vielen und verschiedenen Seiten erzählten und betheuerten Vorfälle“ mit der äußersten Reserve auf, ja stellt sich, als ob sie überhaupt nicht möglich gewesen seien, aber auf dem Grunde seiner Seele liegt, deutlich für Jeden, der sehen will, der unerschütterliche Glaube an übersinnliche Mächte. Daß er seinen Glauben nicht offen bekannte, hatte seinen Grund darin, daß er wohl wußte, es handele sich um seinen wissenschaftlichen Ruf, und das stärkste Motiv war, wie immer, Sieger.

Schopenhauer's transscendenter (nicht, wie er will, immanenter) Dogmatismus beruht auf drei unfaßbaren Hirngespinnsten: auf

1) der realen Materie,

2) dem Einen untheilbaren Willen in oder hinter der Welt;

3) den Ideen,

ähnlich der Dreieinigkeit: Vater, Sohn und heiliger Geist, oder der indischen Trimurti. Besonders ist die Aehnlichkeit mit der christlichen Dreieinigkeit groß, da der heilige Geist bekanntlich vom Vater und vom Sohne ausgehen soll, und, nach Schopenhauer, die Idee sich an der Materie, als Qualität derselben, darstellen muß. Uebergeben wir diese Irrthümer des genialen Mannes der Vergessenheit.

Alle Religionen der Welt, alle verflossenen und noch wirksamen Kosmogonien und Geheimlehren, alle philosophischen Systeme enthalten nur Das, was der Mensch in und an sich vorgefunden hat. Entweder ist das Urprincip Raum und Zeit (Zend-Religion), oder Materie und Kraft (Kong-fu-tse), oder Geist, Materie, Zeit und Raum (Aegypter), oder das Sein (Brahmanismus, Eleaten, Plato), oder das Werden (Heraklit)', oder die Substanz (Pantheisten), oder die Kraft, der Geist (Judenthum), oder der Wille (Mystiker, Schopenhauer), oder die Individualität (Budha) u. s. f. Immer steckte der Mensch in die Welt, oder hinter sie, oder über sie, ein Element seiner Person, das er jedoch oft so phantastisch zu erweitern, aufzublasen, auszuschmücken, zu reinigen, zu verallgemeinern wußte, daß er kaum noch zu erkennen war.

Unter allen Religionen zeichnen sich zwei dadurch aus, daß ihr Schwerpunkt in das Centrum der Wahrheit, in die Individualität fällt: das echte Christenthum und die Lehre des indischen Königssohns Sidhártta (Budha). Diese so verschiedenen Lehren stimmen in der Hauptsache überein und bestätigen das von mir geläuterte Schopenhauer'sche philosophische System, weshalb wir jetzt einen kurzen Blick auf dieselben werfen wollen; und zwar auf ersteres in der Form, welche ihm der edle Franckforter in der Theologia Deutsch (Stuttgart 1853) gegeben hat, weil in derselben die Individualität viel reiner gespiegelt ist als im Evangelium.

Zunächst unterscheidet der Franckforter Gott als Gottheit von Gott als Gott.

Gott als Gottheit, dem gehört ni[illegible] Wille, noch Wissen oder Offenbaren, noch d[illegible] man nennen,

oder sprechen, oder denken kann. Aber Gott als Gott gehört zu, daß er sich selbst ausspreche und sich selber bekenne und liebe und sich sich selbst offenbare und dies Alles ohne Creatur. Und dies ist Alles noch in Gott als ein Wesen und nicht als ein Wirken, dieweil es ohne Creatur ist; und in diesem Aussprechen und Offenbaren wird der persönliche Unterschied. (117.)

Und nun, den ungeheuren Sprung aus dem potentia-Sein in das actu-Sein machend, sagt er:

Gott will, daß das, was wesenhaft ohne Creatur in ihm ist, gewirkt und geübt werde. Was sollte es anders? Sollte es müßig sein? Wozu wäre es nütz? So wäre es ebensogut, es wäre nicht, und besser: denn was zu Nichts nütze ist, das ist umsonst und das will Gott und die Natur nicht. Wohlan! Gott will das gewirkt und geübt haben, und das kann ohne Creatur nicht geschehen, daß es also sein soll. Ja sollte weder dies noch das sein, oder wäre weder dies noch das und wäre kein Werk oder Wirksamkeit, oder desgleichen, was wäre denn oder sollte Gott selber, oder wessen Gott wäre er? ([illegible])

Dem vortrefflichen Manne wird hier angst und bang. Er starrt hinab in den Abgrund und bebt mit dem [illegible] vor der Tiefe zurück:

Man muß hier umkehren und bleiben; denn man möchte diesem so sehr nachhängen und nachforschen, daß man nicht wüßte, wo man wäre oder wie man umkehren sollte. (—)

Von jetzt an bleibt er auf realem Boden und der wichtigste Theil seiner Lehre beginnt. Zwar hat er eine idealistische Anwandlung (aller Pantheismus ist nothwendig empirischer Idealismus), indem er die Creaturen für bloßen Schein erklärt:

Was nun ausgeflossen ist, das ist kein wahres Wesen und hat kein Wesen anders, denn in dem Vollkommenen, sondern es ist ein Zufall, oder ein Glanz und ein Schein, der kein Wesen ist, oder kein Wesen hat anders als in dem Feuer, wo der Glanz ausfließt, oder in der Sonne, oder in einem Lichte, (7.)

aber er verfolgt den falschen Weg nicht und wendet sich gleich wieder auf den richtigen zurück. Auf ihm findet er nun das Eine, was überhaupt nur in der Natur angetroffen werden kann, die Haupt-

und Gott hat also großen Fleiß und Ernst und Liebe zu der Bereitung als zu dem Eingießen, wenn der Mensch bereit wäre. (79.)

Und zur Ausführung übergehend sagt er:

Das Alleredelste und Lieblichste, das in allen Creaturen ist, das ist Erkenntniß oder Vernunft und Wille, und diese zwei sind miteinander so, wo das eine ist, da ist auch das andere; und wären diese zwei nicht, so wäre auch keine vernünftige Creatur, sondern allein Vieh und viehisches Wesen, und das wäre ein großes Gebrechen und Gott möchte das Seine und sein Eigenthum nirgends bekommen in wirklicher Weise, das doch sein soll und zur Vollkommenheit gehört. (207.)

Mit seiner Vernunft erkennt sich der Mensch zunächst selbst und kommt dadurch in einen sehr eigenthümlichen Zustand, der treffend die „Wollust der Hölle“ genannt wurde, aus welchem ihn jedoch Gott erlöst.

Denn wer sich selbst eigentlich wohl erkennt in der Wahrheit, das ist über alle Kunst, denn es ist die höchste Kunst; wenn du dich selber wohl erkennst, so bist du vor Gott besser und löblicher, als wenn du dich nicht erkenntest und erkenntest den Lauf der Himmel und aller Planeten und Sterne und auch aller Kräuter Kraft und alle Complexion und Neigung aller Menschen und die Natur aller Thiere und hättest darin auch alle die Kunst aller Derer, die im Himmel und auf Erden sind. (31.)

Wenn sich der Mensch selber in Wahrheit erkennt und merkt, wer und was er ist, und findet sich selber so gar schnöde, bös und unwürdig alles des Trostes und Gutes, das ihm von Gott und von den Creaturen je geschehen ist oder kann, so kommt er in eine so tiefe Demuth und Verschmähung seiner selbst, daß er sich unwürdig dünkt, daß ihn das Erdreich tragen soll, und meint auch, daß es billig sei, daß alle Creaturen im Himmel und auf Erden wider ihn aufstehen und rächen an ihm ihren Schöpfer und ihm alles Leid anthun und ihn peinigen; dessen Alles dünkt er sich würdig. (39.)

Und darum so will und mag er auch keinen Trost oder Erlösung begehren, weder von Gott noch von allen Creaturen, die

im Himmel und auf Erden sind, sondern er will ungetröstet und unerlöset sein und ihm ist nicht leid seine Verdammniß. (—)

Nun läßt Gott den Menschen nicht in dieser Hölle, sondern er nimmt ihn zu sich, also daß der Mensch Nichts begehrt oder achtet denn allein des ewigen Gutes und erkennt, daß das ewige Gut so gar edel und übergut ist, daß seine Wonne, Trost und Freude, Friede, Ruhe und Genüge Niemand durchgründen noch aussprechen kann. Und wenn denn der Mensch nicht anders achtet, sucht noch begehrt, denn das ewige Gut allein, und sich selber, noch des Seinen nichts sucht, sondern allein die Ehre Gottes, so wird Freude, Friede, Wonne, Ruhe und Trost und was desgleichen ist Alles dem Menschen zu Theil, und so ist denn der Mensch im Himmelreich. (41.)

Unser Mystiker kennt aber auch einen zweiten, natürlicheren Weg.

Aber man soll wissen, daß das Licht oder die Erkenntniß nichts ist oder taugt ohne Liebe. (165.)

Es ist wohl wahr, daß Liebe von Erkenntniß geleitet und gelehrt werden muß; aber folgt Liebe der Erkenntniß nicht nach, so wird Nichts daraus. (167.)

Eine jegliche Liebe muß von einem Licht oder Erkenntniß gelehrt und geleitet werden. Nun macht das wahre Licht wahre Liebe und das falsche Licht macht falsche Liebe; denn was das Licht für das Beste hält, das giebt es der Liebe für das Beste dar und spricht, sie solle es lieb haben, und die Liebe folgt ihm und vollbringt sein Gebot. (169.)

Wahre Liebe wird geleitet und gelehrt von dem wahren Lichte und Erkenntniß, und das wahre, ewige und göttliche Licht lehrt die Liebe, nichts lieb zu haben denn das wahre einfältige und vollkommene Gut, und um Nichts denn um Gut und nicht, daß man das zu Lohn von ihm haben wolle oder etwas anderes, sondern allein dem Guten zu lieb, und darum, daß es gut ist, und daß es von Rechtswegen geliebt werden soll. (175.)

Und nun erst hebt sich an ein wahres inwendiges Leben, und dann weiter wird Gott selber der Mensch, also daß da nichts mehr ist, das nicht Gott oder Gottes sei, und auch daß da nichts ist, das sich etwas annehme. (229.)

Das Benehmen eines solchen „vergotteten" Menschen schildert der Frankfurter also:

Wer nun Gott leiden will und soll, der muß und soll alle Dinge leiden, das ist: Gott, sich selber und alle Creaturen, Nichts ausgenommen; und wer Gott gehorsam, gelassen und unterthan sein soll und will, der muß und soll auch allen Dingen gelassen, unterthan und gehorsam sein in leidender Weise und nicht in thätiger Weise, und dies Alles in einem schweigenden Innebleiben in dem inwendigen Grunde seiner Seele und in einer heimlichen, verborgenen Geduldigkeit, alle Dinge oder Widerwärtigkeit willig zu tragen und zu leiden. (33.)

Darnach folgt denn, daß der Mensch nichts bitten oder begehren darf oder will, weder von Gott noch von den Creaturen, außer allein bloße Nothdurft und dasselbe Alles mit Furcht und aus Gnaden und nicht von Recht, und läßt auch seinem Leib und aller seiner Natur nicht mehr zu gut und zu Lust geschehen denn die bloße Nothdurft, und gestattet auch nicht, daß ihm jemand helfe oder diene außer in lauterer Nothdurft, und dasselbe Alles mit Furcht. *(95.)*

Und den Zustand eines solchen vergotteten Menschen schildert der Frankfurter also:

Worin besteht nun die Vereinigung? Darin, daß man lauterlich und einfältiglich und gänzlich in der Wahrheit einfältig sei mit dem einfältigen ewigen Willen Gottes und zumal ohne Willen sei und daß der geschaffene Wille geflossen sei in den ewigen Willen und darin verschmolzen sei und zu nichte geworden sei, also, daß der ewige Wille allein daselbst wolle, thue und lasse. *(105.)*

Es stehen auch diese Menschen in einer Freiheit, also daß sie verloren haben Furcht der Pein oder der Hölle und Hoffnung des Lohnes oder des Himmelreichs, vielmehr in ganzer Freiheit inbrünstiger Liebe. (35.)

Und wo die Einigung geschieht in der Wahrheit und wesenhaft wird, da steht der innere Mensch in der Einigung unbeweglich und Gott läßt den äußeren Menschen hin und her bewegt werden von diesem zu dem. Das muß und soll sein und geschehen, daß der äußere Mensch spricht und es auch in der Wahrheit also ist:

Ich will weder sein noch nicht sein, weder leben noch sterben, wissen oder nicht wissen, thun oder lassen, und alles das diesem gleich ist, sondern alles das, das da muß und soll sein und geschehen, dazu bin ich bereit und gehorsam, es sei in leidender Weise oder in thätiger Weise. (107.)

Da wird und ist ein Genügen und ein Stillstehen, nichts zu begehren, minder oder mehr zu wissen, zu haben, zu leben, zu sterben, zu sein oder nicht zu sein, und was das ist, das wird Alles Eins und gleich und da wird nichts beklagt als allein die Sünde. (179.)

Trotzdem aber der vergottete Mensch Alles erleiden soll und williglich erleidet, erhebt sich sein Wille mit Macht und ganzer Energie gegen die Eine Zumuthung: Zurückzufallen in die Welt, und der Mystiker spricht hier naiv die Wahrheit aus, daß das Individuum bis zum letzten Athemzuge will und daß das Ich, das Selbst, nie verleugnet werden kann. Man kann das natürliche Selbst, das ursprüngliche Ich, den „Adam" verleugnen, aber nie das Selbst an sich.

Und von der ewigen Liebe, die da liebt Gott als Gut und um Gut, von der wird das wahre, edle Leben also sehr geliebt, daß es nimmer gelassen oder weggeworfen wird. Wo es in einem Menschen ist, sollte der Mensch leben bis an den jüngsten Tag, so ist es ihm unmöglich es zu lassen; und sollte derselbe Mensch tausend Tode sterben und alles das Leiden auf ihn fallen, das auf alle Creaturen je fiel oder fallen kann, das wollte man Alles lieber leiden, als daß man das edle Leben lassen sollte, und ob man auch eines Engels Leben dafür haben möchte, das nähme man nicht dafür. (141.)

Und wer ein wahrer, tugendhafter Mensch ist, der nähme nicht die ganze Welt, daß er untugendhaft werden sollte, ja er stürbe lieber eines jämmerlichen Todes. (165.)

Der Kern der Lehre des großen, milden Inders Budha ist das Karma.

Die wesentlichen Bestandtheile des Menschen sind die 5 Khandas: 1) der Körper, 2) Gefühl, 3) Vorstellung, 4) Urtheilen (Denken),

5) Bewußtsein. Die 5 Khandas werden zusammengehalten und sind das Produkt des Karma.

Karma ist Wirksamkeit, Bewegung, moralische Kraft, Allmacht (action, moral action, supreme power).

Karma ist im Körper, wie die Frucht im Baume: man kann nicht sagen in welchem Theil des Baumes sie ist; sie ist überall.

Karma umschließt kusala (Verdienst) und akusala (Schuld).

Akusala besteht aus klesha-Kama (cleaving to existence, Wille zum Leben) und wastu-Kama (cleaving to existing objects, bestimmter Wille, Dämon).

Das Karma ist individuell.

All sentient beings have their own individual Karma, or the most essential property of all beings is their Karma; Karma comes by inheritance, or that which is inherited (not from parentage, but from previous births) is Karma; Karma is the cause of all good and evil, or they come by means of Karma, or on account of Karma; Karma is a kinsman, but all its power is from kusala and akusala; Karma is an assistant, or that which promotes the prosperity of any one is his good Karma; it is the difference in the Karma, as to whether it be good or evil, that causes the difference in the lot of men, so that some are mean and others are exalted, some are miserable and others happy.

(Spence Hardy. A Manual of Budhism. 446.)

Alle fühlenden Wesen haben ihr eigenes individuelles Karma, oder der innerste Kern aller Wesen ist ihr Karma. Karma ist eine Erbschaft, oder das, was geerbt wird (aber nicht von den Eltern, sondern von früheren Lebensläufen), ist Karma. Karma ist die Quelle alles Wohls und Wehes, oder Wohl und Wehe treten vermittelst oder durch Karma in die Erscheinung. Karma ist ein Bruder, aber all' seine Kraft fließt aus Verdienst und Schuld. Karma ist ein Helfer, oder das, was die Wohlfahrt eines Menschen begünstigt, ist sein gutes Karma. Je nachdem das Karma von guter oder schlechter Beschaffenheit ist, gestaltet sich das Loos der Menschen, so daß die Einen niedrig, die Anderen hoch stehen, die Einen elend, die Anderen glücklich sind.

(Worte Budha's.)

Das Karma ist also eine individuelle, ganz bestimmte moralische Kraft. Bei der Geburt eines Individuums ist sein Karma gleichsam (wie die Kaufleute sagen würden) ein Doppelsaldo. Der Verdienst-Saldo ergiebt sich aus der Summe aller guten Handlungen in früheren Daseinsweisen, nach Abzug der belohnten; der Schuld-Saldo ergiebt sich aus der Summe aller schlechten Handlungen in früheren Lebensläufen, abzüglich der verbüßten. Bei dem Tode eines Individuums ist sein Karma das Karma bei der Geburt, zuzüglich seiner guten und schlechten im beendeten Lebenslauf geschehenen Thaten und abzüglich der in diesem Lebenslauf verbüßten Schuld und des belohnten Verdienstes aus früherer Zeit.

Die bestimmte Beschaffenheit des Karma ist mithin nicht ein von den Eltern auf das Kind übergegangener individueller Charakter, sondern das Karma eines Individuums ist etwas von den Eltern ganz Unabhängiges. Die Begattung der Eltern ist nur Gelegenheitsursache für die Erscheinung des Karma, welches sich seinen neuen Leib allein, ohne fremde Beihülfe, bildet. Oder mit anderen Worten: die Karma-Lehre ist Occasionalismus. Wird ein Karma von einer ganz bestimmten Qualität durch den Tod frei, so bewirkt es da Empfängniß, wo seinem Wesen das zu erzeugende Individuum entspricht, d. h. es hüllt sich in denjenigen neuen Leib, welcher am geeignetsten für seine Verbindung von bestimmter Schuld mit bestimmtem Verdienste ist. Es wird also entweder ein Brahmane, oder ein König, oder ein Bettler, oder ein Weib, oder ein Mann, oder ein Löwe, oder ein Hund, oder ein Schwein, oder ein Wurm u. s. w.

With the exception of those beings who have entered into one of the four paths leading to nirwana, there may be an interchange of condition between the highest and lowest. He who is now the most degraded of the demons, may one day rule the highest of the heavens; he who is at present seated upon the most honorable of the celestial

Mit Ausnahme derjenigen Wesen, welche auf einem der vier Wege nach nirwana wandeln, können die höchsten und niedrigsten ihre Stellung wechseln. Wer jetzt der unterste Dämon ist, kann einst den höchsten Himmel beherrschen und wer jetzt auf dem ehrwürdigsten himmlischen Throne sitzt, kann sich dereinst unter den größten Qualen der Hölle winden; und der Wurm, den wir

thrones may one day writhe amidst the agonies of a place of torment; and the worm, that we crush under our feet may, in the course of ages, become a supreme budha. (96.)

A woman or a man takes life; the blood of that which they have slain is continually upon their hands; they live by murder; they have no compassion upon any living thing; such persons, on the breaking up of the elements (the five Khandas), will be born in one of the hells; or if, on account of the merit received in some former birth, they are born as men, it will be of some inferior caste, or if of a high caste, they will die young, and this shortness of life is on account of former cruelties. But if any one avoid the destruction of life, not taking a weapon into his hand that he may shed blood, and be kind to all, and merciful to all, he will, after death, be born in the world of the dewas, or if he appear in this world, it will be as a brahman, or some other high caste, and he will live to see old age. (446.)

jetzt getreten, wird vielleicht im Laufe der Zeiten ein Führer der Menschen werden.

Ein Weib oder ein Mann morden; das Blut des Erschlagenen bleibt auf ihren Händen; sie leben von Mord; sie haben kein Erbarmen mit irgend einem lebenden Wesen. Solche Personen werden, bei der Auflösung ihres Leibes, in einer Hölle wiedergeboren, oder als Menschen einer niederen Kaste, wenn sie sich in einem früheren Dasein Verdienst erworben haben. Werden sie als Menschen einer höheren Kaste wiedergeboren, so sterben sie jung, und dieser frühe Tod fließt aus früher begangenen Grausamkeiten. Aber wenn Jemand keinerlei Leben vernichtet, keine Waffe in die Hand nimmt, um Blut zu vergießen, und gütig und barmherzig gegen Alle ist, so wird er nach dem Tode im Himmel geboren, oder, wenn er wieder in dieser Welt erscheint, so wird er als Brahmane, oder als Glied einer anderen hohen Kaste auftreten und wird ein hohes Alter erreichen. (Worte Budha's.)

Das Karma wirkt in der Welt, sangsara; es geht aber unter und wird vernichtet beim Eintritt in das nirwana.

Was ist nirwana? Vier Wege führen zu demselben:

1) der Weg Sowán,

2) der Weg Sakradágami,
3) der Weg Anágami,
4) der Weg Arya.

Nagaséna, ein budhaistischer Priester mit einem sehr feinen dialektischen Geiste, schildert die Wesen auf den 4 Pfaden wie folgt:

1. There is the being, who has entered de path sowán. He entirely approves of the doctrines of the great teacher; he also rejects the error called sakkáya — drishti, which teaches, I am, this is mine; he sees that the practises enjoined by the Budhas must be attended to if nirwana is to be gained. Thus, in three degrees his mind is pure; but in all others it is yet under the influence of impurity.

2. There is the being that has entered the path Sakradágami. He has rejected the three errors overcome by the man, who has entered sowán, und he is also saved from the evils of Káma-raga (evil desire, sensuous passion) and the wishing evil to others. Thus in five degrees his mind is pure; but as to the rest it is entangled, slow.

3. There is the being that has entered the path anágami. He is free from the five errors overcome by the man who has entered Sakradágami, and also from evil

1. Das Wesen, welches den Weg sowán betreten hat, bekennt sich vollständig zu den Lehren Budha's; es verwirft auch den Irrthum, sakkáya-drishti genannt, welcher lehrt: Ich bin, dies ist mein; es erkennt, daß nirwana nur durch Gehorsam gegen die von den Weisen anempfohlenen Vorschriften erlangt werden kann. Sein Geist ist demnach nach drei Richtungen hin frei, nach allen anderen steht er unter dem Einfluß der Unreinheit.

2. Das Wesen auf dem Wege Sakradágami hat die drei Irrthümer verworfen, wie Das auf dem Wege sowán, und ist ferner frei von Káma-raga (böser Begierde, sinnlicher Leidenschaft); es wünscht auch Anderen nichts Böses. Sein Geist ist also nach 5 Richtungen hin rein, aber nach allen anderen ist er verwirrt und nachlässig.

3. Das Wesen auf dem Pfade anágami ist frei von den 5 Irrthümern wie Das auf dem Wege Sakradágami und auch frei von bösen Gelüsten, Unwissenheit, Zwei-

desire, ignorance, doubt, the precepts of the sceptics and hatred.

4. There is the r a h a t. He has vomited up klesha, as if it were an indigested mass; he has arrived at the happiness which is obtained from the sight of nirwana; his mind is light, free and quick towards the rahatship.

(Spence Hardy. Eastern Monachism. 289.)

sel, Haß und verwirft die Satzungen der Skeptiker.

4. Der r a h a t hat alle Liebe zu anderen Dingen, wie eine unverdaute Masse, ausgespieen; er lebt in der Seligkeit, die der Anblick nirwana's hervorbringt. Sein Geist ist rein, frei und bewegt sich rasch der Erlösung entgegen.

Die Uebereinstimmung der nachstehenden Schilderung des Zustandes eines rahat mit der des Franckforter's, den Zustand eines vergotteten Menschen betreffend, ist erstaunlich.

The rahats are subject to the endurance of pain of body, such as proceeds from hunger, disease; but they are entirely free from sorrow or pain of mind. The rahats have entirely overcome fear. Were a 100,000 men, armed with various weapons, to assault a single rahat, he would be unmoved, and entirely free from fear. (287.)

Seriyut, a rahat, knowing neither desire nor aversion declared: I am like a servant awaiting the command of the master, ready to obey it, whatever it may be; J-await the appointed time for the cessation of existence; I have no wish to live; I have no wish to die; desire is extinct. (287.)

Die rahats sind körperlichen Leiden unterworfen, welche aus Hunger und Krankheiten entstehen; aber sie sind frei von Sorgen und Herzeleid. Die rahats haben die Furcht vollständig besiegt. Sollten hunderttausend bewaffnete Männer auf einen einzelnen rahat eindringen, so würde er unbewegt und furchtlos bleiben.

Seriyut, ein rahat, frei von Neigung und Abneigung, erklärte: Ich bin wie ein Diener, der die Befehle seines Herrn erwartet, bereit, Alles auszuführen, was mir gesagt wird. Ich erwarte die bestimmte Zeit, wann mein Dasein gänzlich aufhören wird; ich will weder leben, noch will ich sterben: Jeder Wunsch ist todt in mir.

Nirwana selbst ist N i c h t s e i n.

Nirwana is the destruction of all the elements of existence. The being who is purified, perceiving the evils arising from the sensual organs, does not rejoice therein; by the destruction of the 108 modes of evil desire he has released himself from birth, as from the jaws of an alligator; he has overcome all attachment to outward objects; he is released from birth; and all the afflictions connected with the repetition of existence are overcome. Thus all the principles of existence are annihilated, and that annihilation is nirwana. (292.)

Nirwana ist die Vernichtung aller Lebenselemente. Das gereinigte Wesen erfreut sich nicht mehr durch Sinnenlust, nachdem es die Uebel erkannt hat, die daraus entspringen. Durch Vernichtung der 108 Arten böser Begierden befreite es sich von der Wiedergeburt, wie aus dem Rachen eines Alligators; es hat alle Anhänglichkeit an andere Wesen besiegt; es ist vollkommen frei vom Leben, und alle Schmerzen, welche mit der Wiedergeburt verknüpft sind, sind überstanden. Auf diese Weise ist das Leben bis in die Wurzeln vernichtet und dieser Vernichtung ist Nirwana.

Nirwana ist thatsächlich das Nichtsein, absolute Vernichtung, obgleich die Nachfolger Budha's sich bemühten, es als etwas Wirkliches der Welt, sangsara, gegenüberzustellen und ein Leben in ihm zu lehren, das Leben der rahats und Budhas. Nirwana soll kein Ort sein und dennoch sollen die Seligen darin wohnen; im Tode der Erlösten soll jedes Lebensprincip vernichtet werden und dennoch sollen die rahats leben.

Die Vereinigung mit Gott, von der der Franckforter spricht, findet, wie wir gesehen haben, schon in der Welt statt und ist eben das Himmelreich. Das Himmelreich nach dem Tode ist, wie Nirwana, das Nichtsein; denn wenn man diese Welt und das Leben in ihr überspringt und von einer Welt, die nicht diese Welt und von einen Leben, das nicht dieses Leben sei, spricht — wo ist denn da irgend ein Anhaltspunkt?

Vergleicht man nun die Lehre des Franckforter's, die Lehre Budha's und die von mir geläuterte Schopenhauer'sche Lehre mit einander, so wird man finden, daß sie, in der Hauptsache, die

denkbar größte Uebereinstimmung aufweisen; denn Einzelwille, Karma und individueller Wille zum Leben sind Eines und dasselbe. Alle drei Systeme lehren ferner, daß das Leben ein wesentlich unglückliches ist, von dem man sich durch Erkenntniß befreien müsse und könne; schließlich ist das Himmelreich nach dem Tode, Nirwana und das absolute Nichts Eines und dasselbe.

Schlußwort.

Schopenhauer setzte über seine Kritik der Kantischen Philosophie den Voltaire'schen Ausspruch:

> C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes.

Dieses Wort muß auch auf ihn selbst angewandt werden: denn er war nicht nur ein echtes, sondern auch ein bahnbrechendes Genie, dessen Leistungen niemals vergessen werden können, und durfte, ja, er mußte als solches große Fehler machen. Ich habe mich bemüht, dieselben aufzudecken (es war keine leichte Arbeit), getragen von aufrichtiger Verehrung und unaussprechlicher Dankbarkeit gegen den Meister, von dessen Einfluß auf mich ich nicht reden will. Denn wie konnte ich besser meine Dankbarkeit gegen den großen Todten beweisen, als dadurch, daß ich seine Lehre, durch Befreiung von Auswüchsen und Absurditäten, für Jeden, wie ich hoffe, zündend machte? Schopenhauer's Werke sind fast noch gar nicht bekannt. Von den Wenigen, die sie kennen, schütten die Meisten, von den Fehlern abgestoßen, das Kind mit dem Bade aus. Da galt es zu handeln! Die schönste Frucht alles philosophischen Denkens: die Verneinung des individuellen Willens zum Leben mußte gerettet, auf einen unerschütterlichen Grund gebracht und für Alle sichtbar aufgestellt werden. Möge das neue Kreuz alle Diejenigen zur Erlösung führen, welche erlöst sein wollen und doch nicht glauben können. Vier Namen werden alle Stürme und Umwälzungen der kommenden Zeiten überdauern und erst mit der Menschheit untergehen, die Namen Budha, Christus, Kant und Schopenhauer. —

Ich kann nicht schließen, ohne einige Worte über den Stil Schopenhauer's gesagt zu haben. Er ist durchweg deutlich, klar und durchsichtig, auch da, wo transscendente Fragen abgehandelt

werden, und man kann ihn den philosophischen Musterstil nennen. La clarté est la bonne foi des philosophes.

Eine große Zierde der Werke Schopenhauer's sind die immer treffenden Gleichnisse, von oft zauberhafter Wirkung. Sie bekunden die Lebhaftigkeit seines Geistes, die überaus große Combinationsfähigkeit desselben und den künstlerischen Blick in die anschauliche Welt. So vergleicht er Willen und Intellekt mit dem sehenden Lahmen, getragen vom starken Blinden; den, vom sich fürchtenden oder hoffnungsvollen Willen beeinflußten Intellekt mit einer Fackel, bei der man lesen soll, während der Nachtwind sie heftig bewegt; Schriften, welche Zeitfragen behandeln und über die der Strom der Entwicklung weggegangen ist, mit alten Kalendern; Den, welcher sich selbst genügt, mit der hellen, warmen, lustigen Weihnachtsstube mitten im Schnee und Eise der Decembernacht (echt deutsch!); die Genüsse einer schlechten Individualität mit köstlichen Weinen in einem mit Galle tingirten Munde; den Reichthum und den Ruhm mit Seewasser: je mehr man davon trinkt, desto durstiger wird man; die normalen Reflexbewegungen mit der legitimen Autokratie untergeordneter Beamten u. s. w. u. s. w.

Hierher gehören auch die treffenden Ausdrücke wie: das Gehirn muß anbeißen; den bürgerlichen Personen im Drama fehlt es an Fallhöhe; der Morgen ist die Jugend des Tages; die Meisten schreiben nicht wie der Architekt baut, nach einem Plane, sondern wie man Domino spielt; das Schicksal mischt die Karten und wir spielen; alle Krämpfe sind eine Rebellion der Nerven der Gliede gegen die Souveränität des Gehirns; alle Dinge sind herrlich zu sehen, aber schrecklich zu sein u. s. w.

Seine Aphorismen zur Lebensweisheit, seine Paränesen und Maximen strotzen von prägnanten Bildern, und jede Seite bekundet den feinen Kopf, den reichen, genialen, überlegenen Geist.

Ich erwähne ferner seine witzige und sarkastische Ader. Wie beißend nennt er in der Einleitung zur Schrift: „Ueber den Willen in der Natur“ (1835) das Kantische System das neueste aller bisherigen!

Auch will ich noch auf Schopenhauer's Ausfälle gegen die „drei Sophisten nach Kant“ und die Philosophie-Professoren hinweisen. Ihr Ton ist giftig und grob zugleich; doch sind sie im Grunde harmloser als sie sich geben. Wenn ich sie las, schwebte

mir immer sein Kopf vor mit lächelndem Munde und heiteren Augen. So wird er wohl auch ausgesehen haben, als er dem geduldigen Papier die galligen Worte anvertraute und — — mit Behagen schimpfte.

Und nun frage ich zum Schlusse: wann wird die deutsche Nation den „unverschämten Vers" ihres zweitgrößten Denkers:

„Ein Denkmal wird die Nachwelt mir errichten!"

verwirklichen?

Druck von C. H. Schulze in Gräfenhainichen.

Die

Philosophie der Erlösung.

Von

Philipp Mainländer.

> Wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt für immer alles dogmatische Gewäsche.
>
> Kant.

> Die Philosophie hat ihren Werth und ihre Würde darin, daß sie alle nicht zu begründenden Annahmen verschmäht und in ihre Data nur Das aufnimmt, was sich in der anschaulich gegebenen Außenwelt, in den unseren Intellekt constituirenden Formen zur Auffassung derselben und in dem Allen gemeinsamen Bewußtsein des eigenen Selbst sicher nachweisen läßt.
>
> Schopenhauer.

Zweite Auflage.

Berlin 1879.
Verlag von Theodor Hofmann.

Herrn Dr. [illegible] zur Erinnerung an den [illegible]

Die

Philosophie der Erlösung.

Von

Philipp Mainländer.

Wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt für immer alles dogmatische Gewäsche.

Kant.

Die Philosophie hat ihren Werth und ihre Würde darin, daß sie alle nicht zu begründenden Annahmen verschmäht und in ihre Data nur Das aufnimmt, was sich in der anschaulich gegebenen Außenwelt, in den unseren Intellekt constituirenden Formen zur Auffassung derselben und in dem Allen gemeinsamen Bewußtsein des eigenen Selbst sicher nachweisen läßt.

Schopenhauer.

Zweite Auflage.

Berlin 1879.
Verlag von Theodor Hofmann.